دراسات أندلسية



أبو الوليد بن رشد

520/1126 - 595/1198

الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة.

ابن رشد: فصل المقال ص 38

عدد خاص II

صفر 1419 عدد 20 جوان 1998

مجلّة دراسات أندلسيّة

مجلّة علميّة مختصّة مُحكّمة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

مؤسّسها ومديرها

جمعة شيخة

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان.

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوالة بريديّة في الحساب الجاري 94-543 تونس، أو بواسطة حوالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التّحويل البنكي على حساب المشترك).

توجّه المراسلات باسم مدير المجلّة إلى العنوان التالي : د. جمعة شيخة.

ص.ب. رقم 51-1008 تونس - باب منارة - الجمهورية التونسيّة - تليفون : 585.616 **(تونس)**.

مجلة

دراسات أندلسية

العدد العشرون

صفر 1419 جوان 1998



طبع بمطبعة المغاربيّة للطبّاعة والنشر والإشهار
(5 00 نسخة)

تونس

الفهرس

*****

تصدير
الشمعة العاشرة

تعدّ مجلة "دراسات أندلسية" - إذا استثنينا مجلة مؤسّسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات بزغوان - الدوريّة الوحيدة المختصّة، في دراسة التراث الأندلسي تاريخا وأدبا وحضارة، في تونس.

وقد اختارت التخصص في هذا الصنف من المباحث وآلت على نفسها أن تتقيّد بهذا النهج منذ صدور عددها الأول، وسعت إلى الإيفاء بمطالبه على ما في ذلك من عنت وضيق. ولم نحد عن هذا التمشّي حتى صدور هذا العدد العشرين، وهو الذي تتوّج به عقدها الأول.

ومن جميل الصدف أن يصدر هذا العدد وسابقه خاصّين بالفيلسوف الأندلسي أبي الوليد بن رشد (520/126]-595/1198) في الوقت الذي يحتفل فيه بذكرى مرور ثمانية قرون على وفاته. فتكون المجلة بذلك قد أسهمت من موقعها في إغناء هذا الحوار الذي احتضنت فعالياته مؤسسة بيت الحكمة بقرطاج وإخصاب جنى شجرة الزيتون المغروسة في فنائها بمناسبة افتتاح الملتقى الخاصّ بفكر ابن رشد.

وليست هذه هي المناسبة الأولى التي تخصّص فيها المجلة عددا لشخصيّة أندلسية أو تساهم - من قريب أو بعيد - بأعداد خاصّة لتغطية فعاليات الملتقيات الوطنيّة أو الإقليميّة أو العالمية. إذ كان من أهدافها -إضافة إلى التنقيب عن التراث الأندلسي وتمثله وتحليله -المساهمة في بناء حوار حضاريّ وإرساء تقاليد انفتاح فكري حتى حول وقائع من التاريخ قد ينكا تذكارها جروحا تبدو ملتئمة. لذا سعت جاهدة - وهي غضة - إلى تمثل جديد لصورة تلك القرون الثمانية من التعايش بين العرب والنصارى واليهود في الأندلس، واجتازت بوابة جبل طارق إلى العدوة الإسبانية لتشارك في أعمال ملتقى ابن الأبّار (595/1199-658/1260) المنعقد بأندة (Onda)، منبت هذا الشاعر، وتتقاسم، وهي في العدد الثاني، (1988) نشر أعمال الملتقى مع مجلة " شرق الأندلس " الإسبانية على أساس الاستثمار المشترك لروابط التاريخ والحضارة بين تونس وإسبانيا، وهي روابط تعكسها مسيرة حياة ابن الأبار وتراثه الفكري، كما تعكسها إقامة الندوات اليوم حول شخصيّة ابن رشد.

وقد أتاح هذا التوجّه فرصة تواصل بين مجموعة من علماء تونس في الأندلسيات وعلماء إسبانيا والمغرب وبعض البلدان العربيّة الأخرى مثل مصر والأردن والسعودية وسوريا والعراق. وقد أثمر هذا التواصل حوارا حول قضايا تاريخيّة قديمة مثل طرد المسلمين واليهود وتصفيات محاكم التفتيش العرقية، وأخرى راهنة مثل قضايا التسامح والحوار والتواصل. وهكذا تحول اسم الكاتب الأسير سرفنتاس (Cervantes)، بعد أن أطلق جلالة الملك خوان

كارلوس (Juan Carlos) اسمه على المركز الثقافي الإسباني بتونس وغيرها، من التعبير عن "القطيعة "إلى التعبير عن "التواصل" . وقد اغتنمت المجلّة مناسبة "معرض إشبيليا 92 " والسنة العالميّة للتسامح "سنة (93) وزيارة قداسة البابا إلى المغرب سنة (95) وإلى تونس سنة (96) لتثير في كل مرة موضوع التسامح والحوار بين الأديان كما صوّرهما التراث العربي ،عبر ثمانية قرون من الوجود في الأندلس . وكما يتمثّلان اليوم في الوجدان الذي تغذيه الدروس بمدارج الكليات ومقالات مجسلة الحوار الإسلامي المسيحي والإعلانات المتلاحقة لمبادئ حقوق الإنسان .كل ذلك بقصد «بناء إطار جديد للعلاقات في البحر الأبيض المتوسط » .

ولم تقتصر المجلّة على محاورة أهل الفكر إذ كانت تحاور أيضا الساسة كلما أتيحت لها المناسبة . من ذلك مثلا أنها قد وجهت نداء إلى جلالة الملك إخوان كارلوس حول إمكانية إصدار مرسوم اعتذار للمسلمين بمناسبة مرور خمسمائة سنة على سقوط غرناطة على نحو ما فعلت إسبانيا مع اليهود الذين اشتركوا مع المسلمين - إثر قرار الطرد - في نفس المصير (انظر : دراسات أندلسية ،عدد8 ، ص 5).

إنّ هذه المناسبة تحيي في نفس الإسبان ذكرى انتهاء حركة الإسترداد وتوحيد البلاد ،ولكنها تذكّر أيضا بنكث الملكة إيزابل (Isabelle) والملك فردينند (Ferdinand) العهود التي أبرماها مع أهل الأندلس ،وتذكّر بطرد الموركسيين من وطنهم تنكيلا وقهرا. فلا بأس حينئذ من التكفير عن الذنب ولو بجبر الخواطر.

أمّا على المستوى الوطني فإنها بالإضافة إلى الحضور في المحافل الثقافيّة والندوات العلميّة كانت تساهم في التعريف بمنجزات المبدعين والفنانين في الأندلسيات على الساحة الثقافية ، والمختصين والباحثين في الجامعات : تعرّف بهذا الكتاب وبتلك الرسالة وتنشر ذاك المقال ،بهدف البحث عن كل ما يساهم في نحت صورة « لثقافة وطنية متميّزة تنهل من أصولنا العربيّة الإسلاميّة وتضمن توفير حضور نوعيّ بين الثقافات » .

ولم تغيب كل هذه الاهتمامات مشغلا هامًا من مشاغلها وهو بناء علاقات ثقافيّة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط بصفة عامة وبين تونس وإسبانيا بصفة خاصة عبر حوار ساهمت فيه شخصيات يقترن ذكر أسمائهم بالاحترام مثل الأستاذ ريزدانو (Risidano) بالأمس والأب رولان كاسبار (R. Caspard)أو الأستاذ ميكال دي بلزا (M. d'Epalza) اليوم .هذا بالإضافة إلى ما تقوم به من تعريف بروائع الآثار الأدبية والحضارية دون أن تنسى الإشارة إلى أعمال من رحلوا عنا كغرسيا غومث (G.Gomez) وسعد غراب والشاذلي بويحي وجاك بارك (J. Berque) .

هي ذي مجلة "دراسات أندلسيّة " كما عايشناها ، مبادرة فرديّة ، لا سند لها إلا زاد صاحبها ، ومع ذلك كانت أعدادها تنمو بمرور السنين . وها هي اليوم تبلغ بهذا العدد سنتها العاشرة وعددها العشرين . وهي تهدف دائما إلى خدمة المجموعة الوطنيّة .فكم ستستمرّ في الصدور قابلا وسوق الاختصاص غير نافقة والدعم أقلّ من القليل ؟

أ.الحسين اليعقوبي

ماذا بقي من فلسفة ابن رشد ؟*

بقلم : أوليفر ليمان (أستاذ بجامعة ليفربول-انقلترى)

تعريب : مقداد عرفة منسيّة (أستاذ بكلّية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس)

قلّما اهتمّت الأنساق الفلسفية لدى الإنجليز و الأمريكان من جهة و في القارة الأوروبية من جهة أخرى بفلسفة القرون الوسطى. وكثيرا ما ننتقل في كلتا المدرستين من أرسطو إلى ديكارت مباشرة ،ونعرّج أحيانا على جوانب من الفكر التومي (Thomism) تهمّ التيارات التي لها علاقة متينة بالكاثولوكية. ويبدو الفكر الذي ظهر بعد أرسطو بعيدا عنّا اليوم في مجموعه. وتبدو الأفلاطونية المحدثة في تطوّراتها الميتافيزيقيّة والأنطولوجيّة مشدودة إلى نظرة إلى العالم لا تمتّ بصلة إلى جلّ المشكلات النظريّة التي بدأت تشغل اهتمامنا منذ القرن السّابع عشر بأوربا. ونميل اليوم إلى اعتبار الفلسفتين الإسلاميّة والمسيحيّة في القرون الوسطى تمثّلان بصفة نهائيّة جزءا من التقليد اليوناني ، والفلسفة اليهوديّة نفسها صلتها وثيقة بأشكال الفكر الموجودة لدى من تشترك وإيّاهم في الإيمان بإله واحد.

وتبدو وضعيّة ابن رشد وكأنّها لا تعنينا اليوم، شأنه في ذلك شأن معاصريه. ولعلّ وضعيته أسوأ من ذلك نظرا إلى كرهه

* كنّا نشرنا في العدد الأوّل الخاص بابن رشد بحث الأستاذ عبد المجيد الغنّوشي كنموذج لبحوث العرب المختصين في الدّراسات الرّشديّة(انظر مجلّة « دراسات أندلسيّة عدد 19 ص 72 ».

وننشر في هذا العدد الثاني الخاص بابن رشد بحث الأستاذ أوليفر ليمان كنموذج لبحوث الأجانب. وهما بحثان من النّدوة العلميّة التي انعقدت ببيت الحكمة بقرطاج تونس : من 16 فيفري 1998 إلى 21 منه بمناسبة الذكرى المانوية الثّامنة لوفاة ابن رشد. وننشر هذين البحثين في مجلّة « دراسات أندلسية» مساهمة منّا للتعريف بهذه الندوة الهامّة في انتظار أن نرى كامل أعمالها مطبوعا في مستقبل قريب. (هيئة التحرير).

للتصوّف عمـــومـــا. إنّ عناية الفلسفة الإسلاميّة عموما بالتصوّف هو جانب هامّ منـهـا ، إلى درجة يمكـــن معها القول : إنّ التقليد المشائي حتى وإن لم يُحقّـق تقدّمـا حقيقيا بالنسبة إلى الأفلاطونية المحدثة فإنّ التقليد الصّـوفـي ،الـذي بلـغ ذروته في تآليف السّهروردي وابن عربي و ملاّ صدرا ،كان لـــه شأن يختلف تماما عن سابقيه مـــن اليونان. إنّ التمييز بين الفلسفة والحكـمة، أي بين الفكر التحليلي والفلسـفـة الصّوفيّة في الفلسفة الإسلامية جلّها هـــو تمييز مصطنع. إذ اشتغل مفكـــرون من أمثال ابن سينا على المستويين في الوقت نفسه، وكذلك فعل ابـــن بـاجـة وابن طفيل اللّذان ينتميان إلـــى وطن ابن رشـد. و مع ذلك لـم تكـن حالـة ابـن رشد معتادة بالقياس إلى أصحابه من الأندلس في انفراده عنهم بعـدائـه للتـصوّف وتبنّـيه نظـرة إلـــى الواقـع ترى أن كلّ شيء يفهـم بالفكـرالعقلي الـمـحـــض.

إذن ماذا بقي حيّا من فلسفة ابن رشد ؟ في فكره جوانـب تستحقّ هنا التأكيد عليها. أن فلسفته في اللغة هامّة على وجه الخصوص ، وهي تبحث في مشكلات كانت وماتزال ذات قيمة فلسفية ثابتة. ولا يتّسع المقام هنا لعرض آرائه عرضا مفصلا، إلاّ أنّه يجدر بنا إبداء مـلاحظات تتـعـلّـق بـخـاصـيـاتـهـا الرئيسيّة. يرى ابن رشد أنّ الصفات تدلّ دلالة حقيقية وغموض جية إذا مـا تعلّقت بالله. فالعلم ذاته مثلا هو عمل يتمّه الله ويستلزم كون العالم لا يـخـلـق فعل العلم وحده ، بل يخلق أيضا موضوعه الذي هو المعلوم. و يمتـــاز هذا الـعـلـم بالكمال إذ يحيط الله بالمعلوم من كلّ جوانبه فهو الذي خلقـه وهـو يعلـم كيف يرتبط هذا الموضوع بكلّ موضوع آخر في العالم . أما نحن فعلمنا لـه دلالـة ثانوية ، ذلك أننا لا نخلق معلوماتـنـا إلاّ فـي حـالات محدودة جدّا يكون فيـهـا المعلوم داخلنا، مثل إحساسـنـا أو إدراكـنـا للكيفـيـة التي يظـهـر الـعـالـم علـيـهـا لـنـا.

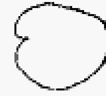
والمهمّ في ذلك هو الموضع الذي يعالج فيه ابن رشد هـــذه النّقطــة . وفي وسعه أن يقول : إن الله وحده هو العالم بعلم حقيقي، أمّا نحن فإنّ علمنا ليس إلاّ صورة خافتة من هذا العلم . وهذا عينه هو التـــوجّه الــذي يتـوخاه الصوفية قائلين : إنّ ما نعتبره علما ليس علـــما البتّـــة إذا ما قـيس إلى ما يستأثر به الله مـــن إدراك للواقع إدراكا كاملا وبيّنا. ولعـلـه اعتمـد مـبدأ اللاّهوت السلبي الـذي كـان شائعا في الأفلاطونية المحد ثة ليبيّن لنـــا أنّـه لا توجد في الحقيقة علاقة بين ما ندركه من العلم وبين علـم الله الـذي هـو العلم في ذاته أو ماهيّة العلم. ومـــن هـــذه الزاويـــة قد يـنـبـغي علـيـنا أن

نستخرج ما هو العلم من مجموع أمثلة منه نحدّد تصوّرنا له، ثمّ ننفي أن تكون هذه مقوّمات لمفهوم العلم ذاته . ولعلّ ابن رشد اتخذ الموقف المقابل وأثبت أنّه لا بدّ من وجود علاقة وثيقة بين العلم في معناه الحقيقي والأول وبين ما نعنيه نحن بالعلم إذا كان الإثنان مثالَين من المفهوم نفسه. وكان هذا بالذات موقف الغزالي مثلا في تهجّمه على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة. وبالرغم من كون هذه النظريّة استعملت للاعتراض على الفلاسفة في استعمالهم اللغة عند وصفهم لله، فإنّها يمكن أن تنقلب وتتوجّه ضد الغزالي وذلك بإثبات شبه قويّ بين علم الله وبين علمنا، وإن كانت بينهما فروق جوهرية.فمثلا يقول ابن سينا إنّ لله علما بالجزئيات، إلاّ أنّها جزئيات تختلف عن التي نعلمها نحن (أي التي نحدثها الكواكب وما إلى ذلك) . يمكن القول: إنّ علم الله يوجد وفق ميزان يختلف عن الميزان الذي يوجد وفقه علمنا. تماما مثلما يوجد الفيل وفق ميزان يختلف عن الميزان الذي توجد وفقه النملة، إلاّ أن الفرق الوحيد بينهما يكمن في المجال الذي يتعلّق به الميزان. وما زال في وسعنا أن نتحدّث عن هذه الموجودات المختلفة التي لها علم بالعالم وخبرة به.

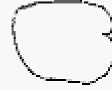
وكلّ هذه النظريات المتنافسة مقبولة، ونجد نظريات حديثة تقوم على المبادئ ذاتها. كلّ ما أودّ القيام به هنا هو أن أبيّن إلى أية درجة كان وصف ابن رشد للغة مهمّا ومناسبا. يقول: إنه في وسعنا أن نربط بين استعمالات عديدة للّفظ الواحد حتى وإن كانت تختلف فيما بينها. أي أن للفظ دلالة نموذجية يطلق عليها، ثمّ إنّه يطلق بدلالات أقلّ وضوحا، ولكن الدلالات الأقل وضوحا من دلالات اللفظ هي مع ذلك حالات ينطبق عليها اللفظ.وليست أمثلة للفظ آخر، وليست ربطا بين ألفاظ مختلفة ربطا خاطئا. وليست أيضا أمثلة للفظ ذاته استعملت بكيفيات تختلف اختلافا طفيفا فيما بينها. وفي نظريته في الدلالة ينطبق اللفظ انطباقا واضحا على المعنى الذي يمكن أن يعرّف به بطريقة معيّنة ، وبعد تعريفه بهذه الكيفية نحصل على ما جاز أن نعتبره أحسن مثال في استعماله.ثم هناك سلسلة من الاستعمالات الأخرى للّفظ لا يبرز فيها معيار التعريف بوضوح، إلا أنّه يحتفظ من دلالته الأساسية بما يكفي لينطبق المفهوم نفسه بدلالات مقبولة.

وفي وسعنا إن أردنا أن نستوحي هنا من فكرة أتى بها فراج (Frege)، أن نمثّل دلالة اللفظ الأساسية بنقطة في مركز الدائرة، ونضع على محيط الدائرة حالات ينطبق فيها اللفظ ، وهي وإن كانت حالات ينطبق فيها

اللفظ فليست أمثلة منه كاملة، أي أنها لا تمثله تمثيلا كاملا . فلأرسمْ دائرة كالتالية :



و أكون بذلك قد رسمت شيئا يختلف تماما عن هذا الشكل الموالي :



إلاّ أنّ الرسمين هما يقينا رسمان للدائرة. ما هي العلاقة بينهما؟ يرى ابن رشد أن العلاقة تكمن في وجود صلة ضعيفة وفي وجود قدر من الشبه في الدائرة التقريبية وغير المحكمة بالدائرة الكاملة حتى تستحق أن يسمّى دائرة. إلاّ أن النقطة الهامّة التي يضيفها هي أنّ الدائرة الأولى لا عيب فيها، بمعنى أنني لو أردت أن أشرح لشخص ما هي الدائرة يكفي في أكثر الحالات أن أرسم له هذه الدائرة التقريبية. إلاّ أنّ ما يجعل من الدائرة التقريبية صورة من الدائرة مطلقا هو صلتها بالدائرة الكاملة، وبالطبع ما سمّيته بالدائرة الكاملة ذاتها ليست بدائرة كاملة حقا، إذ لو نظر أحد منّا إليها عن قرب يلاحظ كلّ النواقص التي تتضارب والاستدارة والانتظام الكاملين. وإنّما نقدر أن نتحدّث عن مجموعة كبيرة من الدوائر تختلف فيما بينها اختلافا يسيرا أو كبيرا ونتحدث عنها باعتبارها دوائر لأنّنا نعلم ما هي الدائرة الكاملة، أي أنّنا نعلم ما هو مبدأ الاستدارة.

وهذا جانب أساسي في نظرية ابن رشد في الدلالة، ولعلّ مصدره ما لاحظه أرسطو من أنّ درجة الدقّة التي تبلغها في اللغة هي بحسب السياق الذي نتكلم داخله. ويستخرج ابن رشد ما تستلزمه هذه النظرية، وهو أمور أساسية وأصليّة. فهذا يعني أولا أنّ طريقة مّا لا تمتاز عن أخرى في إدراك حقيقة الأشياء، فتوجد على خلافها نظرة إلى الحقيقة تكون كالظلّ أو كالرواية لهذه الحقيقة ناقصة عن الأولى. فالإنسان العادي يدرك الأشياء في حقائقها إدراكا صحيحا مثل الفيلسوف أو العالم بأمور الشرع، شريطة أن يكون قادرا على استعمال مفاهيم تتصل بهذه الحقيقة اتصالا ضعيفا. ولنضرب مثلا على ذلك فكرة الحياة الأخرى. يقول ابن رشد إنّ الفيلسوف لا ينبغي له أن يتصوّرها على أنّها بقاء الشخص بعد وفاته في محيط يشبه الذي في عالم الكون والفساد. فإذا فسد البدن فلا سبيل إلى القول : إنّ النفس الجزئية تبقى موجودة إذ أنّها صورة للجسم المادي، فإذا ما انحلّ هذا فلا تبقى مادة تكون النفس صورتها.

إلاّ أنّ الأوصاف التي ترد في القرآن عن الحياة الأخرى هي بعيدة عن هذا التصور. وهي مليئة على العكس من ذلك بالوصف الحيوي لما يحدث، وهي اشبه ما يكون بما يحدث في الحياة الدنيا. وللمرء أن يتعجّب من الصعوبات المترتبة عن التوفيق بين هاتين الروايتين للأمر نفسه المختلفين في الظاهر. يبيّن ابن رشد أن رؤية الفيلسوف للحياة الأخرى هي الأكمل وتطابقها تماما، وهذا ما نبلغه بفحص المفاهيم الصحيحة. أما الرؤية الدّينية فهي أقلّ كمالا منها لأنّها تتضمّن وصفا لا ينطبق حقا على حقيقة الحياة الأخرى في ذاتها، بل على ما تبدو لنا نحن أو لكلّ من لا يرتضي التصورّ المجرّد أو الذي يعسر عليه دراك هذا التصوّر.

ولكن ألا ينمّ هذا القول عن تمعّن ورويّة، إذ لا يخلو الأمر من أن يوجد الشخص في الحياة الأخرى أو لا يوجد، وإذا كان المؤمن العادي يقرّ بهذا الوجود الشخصي، فهو ولا بد مخطئ. ومع ذلك فإننا نكون قد حدنا عن الصواب لو أكدنا على قانون الثالث المرفوع، ذلك أنّنا إذا ما أخذنا بعين الجدّ الفكرة التي ترى في العلاقة بين الاستعمال العادي للغة واستعمال الفيلسوف لها علاقة مجاز أو التباس أو إهمال، لم يعد السؤال التالي: " هل أن هذا "صادق أم كاذب" في خصوص المعاد الجسماني، ينطبق هنا. وخذ مثالا على ذلك المرء الذي يفهم منطق الأعداد بحيث يدرك بحقّ لماذا يساوي2+2 =أربعة و قارنه بمن حفظ جدوله عن ظهر قلب بدون فهم فهو يقول 4 حالما يسمع 2+2 أو يخطر بباله ذلك. فهذا أمر آلي يحدث بدون رويّة إذ هو حفظ جدوله بصفة آلية ولا يدرك ما تمثله الأعداد و لماذا كانت بهذا الترتيب ؟فهل نقول إنه أخطأ في الكيفية التي أظهر بها المجموع ؟ لا ،لم يخطئ، إلاّ أنّه اتبع في ذلك طريقة غير الطريقة المحكمة االتي يتّبعها الرياضي البارع.
هل أخطئ إذا ما رأيت أنني قادر على استعمال الحاسوب الذي أرقن عليه هذا المقال لأنني لا أفهم كيف يشتغل الآن بالفعل و لا أدرك ما يمكّنه من إنجاز ذلك بالطرق التي ينجزه بها عادة؟ إنني أعرف "كيف يشتغل الحاسوب"، أي إنني أعرف كيف أشغّله وما يحدث عند تشغيله بوجه عام ، لكن إذا قيست هذه المعرفة بمعرفة الذي يفهم الكيفية التي يشتغل بها الحاسوب الآن، أي لم يشتغل، فلا تكاد ترتقي البتة إلى ما تتصف به المعرفة.
ومع ذلك يمكننا أن تتصف بذلك طبعا. واليوم لم نعد نميل في الفلسفة إلى تفضيل شكل خاص من أشكال التعبير واعتباره الشكل

الصحيح في وصف ماعليه الأمور. وتكون الرؤية العلمية للعالَم أفضل من الرؤية السحرية باعتبار معيّن وحسب غايات محددة في الذهن، ولكن إذا ماعتبرناهما نظرتين بديلتين للظاهرة الواحدة فلا تعدوان أن تكونا طريقتين مختلفتين في وصف ما عليه الأمور.

ومن المعروف أنّ هذا المبدأ صار موضوع جدل كبير لدى المسيحيين واليهود بأوروبا عندما عُمّم وتحول إلى ما عُرِفَ بمذهب الحقيقة المزدوجة. ويرى هذا المذهب أن قضيّة ما تكون صادقة من الناحية الفلسفية وكذلك من الناحية اللاهوتية على حدّ سواء حتى وإن كان تأويلها الفلسفي يضاد فهمها اللاهوتي. ويُعلّل ذلك أحيانا على أن هذا قول على درجة من الجذرية ثم يعد معها من السهل نسبته إلى ابن رشد. وقد بدأت أرى الآن أنّ ذلك قد يكون خطأ. من المؤكد أنّه لا توجد قضية هي صادقة وكاذبة في نفس الوقت، إلا أنه يتّضح أنه يمكن لقضية أن تكون صادقة من وجه، كاذبة من وجه آخر. وهذا ما أصبح يعنيه القول ذو الحقيقة المزدوجة بأوربا في القرون الوسطى، وهذا هو السبب في كون ذلك بلغ هذه الدرجة من الإطلاق والجذرية. وقد تحدّث بعض الشراح عن نهضة أوروبية في القرن الثالث عشر، فإنْ صحّ ذلك فإنّ المبادئ الرشدية تكون قد لعبت دورا كبيرا فيها. وطبقا لهذه المبادئ ليس للشرع ولا للفلسفة الكلمة الفصل في مشكلة الحقيقة. فكلاهما رؤية صحيحة إلى الحقيقة الواحدة، بحيث لا ينفرد الفيلسوف ولا عالم اللاهوت عندما يحدّد طبيعة الحقيقة. ونحن نميل إلى اعتبار أن ذلك هو الرأي القائل إنّ الشرع ليس له أفضلية على العقل، إلاّ أنه بوسعنا أيضا أن نرى فيه الرأي القائل إنّه لا أفضلية للعقل على الشرع. فالإثنان صحيحان ولكلّ واحد منهما استعماله الذي يلائمه، وإنّما تظهر المشاكل إذا وقع الخلط بينهما، وعند التأكيد على أفضلية الواحد على الآخر أو على إثبات دليل تستعمل فيه معايير هي من جنس الآخر.

وهذه فكرة حديثة جدا، ونكاد نقول عنها إنّها تنتمي إلى ما بعد الحداثة، وهو ما لايعني طبعا أننا محقّون في ذلك. ويكاد يكون من العجيب أن كان لهذه الفكرة أثر هائل بأوربا في القرون الوسطى، ومنها استعيدت إلى العالم الإسلامي في عصر النهضة وكانت سندا للحداثة فيه أيضا. وقد ينبغي علينا أن نربط نظرية ابن رشد في الدلالة بفلسفته في العقل حتى نبرز الأمور الجذرية التي يتضمّنها. وإذا ما فحصنا نوع المصطلحات التي يستعملها ابن رشد عند حديثه عن العقل، يبدو لنا أن ذلك مجال محدّد زمانه نحد يدا دقيقا وغامض جدافي الوقت نفسه إلاّ انّه يثبت أمورا ليست هي

مهمّة جداً فقط، بل هي تبعث على التفكير من الناحية الفلسفية.

قال الرشديّون بآراء في فلسفة العقل كانت موضع جدال. ومنها مثلا الرأي القائل : ليس العقل الفعّال بمفرده شيئا واحدا فقط بل كذلك العقل المنفعل . وهذا يعني أن الأساس في الفكر الإنساني هو نفسه عند كلّ واحد وأنّ الطريق الوحيد لنميّز بعضنا عن بعض في كوننا نعقل الأشياء هي في طبيعة أفكارنا المتباينة. ويبدو ذلك تناقضا في النظريّة، إذ أننا نجعل أفكارنا تزداد تجريدا شيئا فشيئا كلّما ابتعدنا عن الخيال واقتربنا من البرهان، وبذلك قد يبدو تشخّص أفكارنا يتلاشى في وحدة العقل الفعّال. وهذا الأخير هو القوّة الفاعلة للفكر المجرّد التي تتّصل بنا وبالفكر المجرّد ذاته. وهو ما يعتبر شيئا واحدا، وهو مصدر قدرتنا على استعمال الفكر المجرّد نفسه. وبقدر ما ننزع بأنفسنا نحو الكمال ونقترب من العقل الفعّال نصير أشبه شيء بالمعقولات المجرّدة نفسها وأبعد في الشبه عن الشخص . هذا جانب من نظرية الحياة الأخرى يجعل الدليل الرشدي خطرا واضحا على الإيمان التقليدي. فهو يصوّر الحياة الأخرى بصورة تبلغ درجة من الدقّة واللطافة يكاد معها المؤمن العادي أن لا يهتمّ بها أو يرغب فيها.

وقبل أن ندخل ثانية في الإطار الفكري الذي هو التعارض بين الإيمان والعقل، ينبغي علينا أن نذكّر بالكيفية التي توضّح بها نظرية الدلالة هذا التنوّع في تحديد مفهوم الحياة الأخرى. يصعب على المؤمن العادي أن يتصوّر الحياة الأخرى (أو المعاد) كموضع لا علاقة له بوجوده الشخصي . وبطريقة مماثلة هو يتصوّرها موضعا يرفع إليه المرء جزاء أفعاله الخُلقية والشرعية. لكن الفيلسوف، أو الفيلسوف الرشدي على الأقل ، يعلم أن ذلك لا يمكن أن يكون الكمال الأخير حقا، إذ أن واجباتنا الاجتماعية تحصرنا في وجودنا الشخصي. فلا يمكن أن تتوقّف حياتنا الأخرى على قيامنا بالواجب وبالصلاة بانتظام، إذ أنّ هذه الأفعال ومبادئها التي تقوم عليها بعيدة عن أن تكون نظرية. وقد يبدو ذلك قاسيا نوعا ما إذ أن مبادئ أعمالنا قد تكون مجرّدة ونظرية تماما مثل مبادئ علومنا. ولعلّها هي كذلك، إلاّ أنّ الأمر في التصوّر العادي للحياة الأخرى يتعلّق بالإبقاء على شيء شبيه بالحياة الدنيا على أساس الأعمال التي أنجزت في هذه الحياة. لنفرض أنني بذلت من دخلي الهزيل بصفة منتظمة لغاية خيرية دون أن يعلم أحد بذلك ودون أن أترقّب جزاء من الناس ولا من الله. فهذا فعل حسن وهو فعل يُتوقّع أن أثاب عليه في الآخرة. ولكن هذا غير ممكن حسب تصوّر الحياة الأخرى الذي يقدّمه ابن رشد

على أنه التصوّر الأكثر كمالا. وبذلك أكون قد فرّطت في أكمل صورة من الحياة الأخرى متاحة لنا، والتي يمكن بلوغها بالاتصال بين فكري وبين العقل الفعّال. ويظهر أنّ ذلك يحرم السواد الأعظم من البشرية من أكمل صورة للخلود، أي الصورة العقلية اللاشخصية.

وبالرغم من ذلك فهذا لا يمثل مشكلة حقيقية إلا إذا لم نأخذ بعين الجدّ نظرية الدلالة التي تتلاءم ونظرية المعاد، وأقوالا أخرى شبيهة تتعلّق بمفاهيم دينية وفلسفية هامّة. وعامّة الناس لهم فكرة عن الخلود الشخصي ومعها فكرة عن الخلود يقرّون بها، وهي ذات مغزى بالنسبة إليهم. وهي تعيّن لديهم أشكال السلوك الملائمة وتمدّهم بمجموعة من الأفعال يمكنهم إنجازها وعددا من غايات يسعون إلى بلوغها. ولا يهمّ إن لم يدركوا المستويات العالية التي يدركها آخرون، تماما مثلما لا يهمّ أن أعجز عن رسم الدائرة الكاملة . إنّما المهمّ هو أن يقدر كلّ واحد على القيام بأمر له بعض الشبه بما عليه الأشياء في حقيقة الأمر . وحينئذ يقوم كلّ الناس نوعا ما بالأمور نفسها، ونبقي على العدل، بمعنى أنه يتوفّر لكلّ واحد طريق توصل إلى الحق، بالرغم من كون بعض الطرق أقرب من غيرها.

وهذا يتفق تماما ونظرية ابن رشد في الفلسفة السياسية. وقد أصاب في اتخاذ جمهورية أفلاطون دليله الأول في النظرية السياسية، نظرا إلى كون التعليم الوارد فيها مرتبا ترتيبا تفاضليا. وإذا ما استعملنا لفظا شائعا في السياسة البريطانية فيمكن القول إنّ رؤية أفلاطون إلى الدولة العادلة هي جدّ شاملة وجامعة. فما من أحد إلاّ وله دور فيها، مهما كانت قدراته واهتمامه، وحتى النساء (وهو مطلب شنيع في نظر الأثينيين) يشاركن في بناء المجتمع. ولا يتسع المجال هنا لفحص المبادئ في نظرية ابن رشد السياسية فحصا مفصّلا، إلاّ أنه يجدر بنا أن نلاحظ إلى أيّ درجة تتلاءم ونظريته في الدلالة . ويشبه أن يكون بيان ذلك كما يلي. الناس مختلفون وتتفاوت قدراتهم على بلوغ الكمال العقلي، وهم قادرون على مراقبة نفوسهم حسب درجات متفاوتة، منهم من تميل نفسه إلى التغالب والعداوة ومنهم إلى الحلم والتعقل. والمجتمع العادل هو الذي توضع فيه كلّ هذه الخصوصيات تحت تدبير مبدأ عقلي رئيسي يسيّر كلّ طرف بالطريقة الأكثر جدوى ومعقولية. ولكن ليس جميع الأفراد في هذا المجتمع ينبغي لهم أن يفهموا دورهم في المجتمع العادل، وإنّما لا يعدون القيام بالدور المناسب لهم. ولا بأس في ذلك، إذ أنّ جلّ الناس ليسوا قادرين على إدراك المبادئ التي يستند إليها تنظيم المجتمع، ومن الأحسن أن يتركوا ذلك لمن هو قادر عليه.

ويظهر شكّ هنا وهو أن كلّ هذا يدلّ على مذهب نخبوي. أليس من غير الديمقراطية أن نقول إنّ عامّة الناس لا يقدرون على معرفة الترتيب الذي يكون عليه أفضل مجتمع أو هم لا يريدون ذلك؟ أليس من الوجيه أن نعترض على القول: إنّه من الأفضل أن يُخصّ بالوظيفة السياسية من هو كفء لها ويحذقها ؟ وطبعا لا يمثّل هذا مشكلا بالنسبة إلى أفلاطون الذي كان يرى أن الديمقراطية تكاد تكون أسوأ الأنظمة السياسية . ولكن هذا يمثل مشكلة بالنسبة إلينا، وكذلك بالنسبة إلى ابن رشد، الذي عمل في سياق الفلسفة الدينية والتي ترى أنّ كلّ الأفراد يستوون في استحقاق الحساب يوم القيامة. لقد ورد في الحديث :« بعثت إلى الأحمر والأسود »، وهذا يعني أنّ كلّ الناس سواسي أمام الله، وأنّ رسالة القرآن الإلاهية تتوجّه إلى الناس كافّة لا يستثنى واحد من النجاة بسبب الفروق الطبيعية أو العقلية. وثمّة طرق عديدة تُفهم بها نُخبوية أفلاطون أو ابن رشد. الأولى هو أن نستحسنها، وهي موقف شاع في الغرب عند أتباع ليُو شتراوس المحافظين. والثانية هي أن نستنكرها وأن ننسبها إلى العصرين اللّذين عاش فيهما الفيلسوفان وأن نُلقي باللائمة على الزمان.

ولسنا مضطرّين إلى اختيار أحد الموقفين. إن المشكلة في طبيعة المجتمع التفاضلية والتراتبية على ما وصفه أفلاطون وابن رشد تبدو وكأنها قامت علي مقدّمة، وهي أنّ كلّ فرد يختلف تماما عن أيّ فرد آخر، فلا سبيل إلى أن يشارك كافة الناس بالتساوي في تدبير شؤون الدولة أو في التدخّل في تحديد طبيعتها . وكما قلنا يمثّل هذا مشكلا من وجهة النظر الإسلامية، أو هو يبدو كذلك، من حيث أن الدولة هو المجال الذي يترعرع فيه الفرد روحانيا وماديا. وقد يتصوّر المرء أنه ينبغي أن يوجد بعض التساوي بين أفراد المجموعة. وبصفة خاصة بالنسبة إلى المواطن التقي والمستقيم، فلا ينبغي أن يكون ذلك في حقّهم إجحافا بالقياس إلى الإنسان العالم. إلاّ أنّ ابن رشد يرى أنّ أولئك الذين حصّلوا المعرفة النظرية الصحيحة هم الذين يستحقّون تولّي الحكم. حقا ينبغي كذلك أن تتوفّر فيهم الأخلاق الفاضلة والشروط الدينية والطبيعية أيضا، ولكن لا تعدو هذه أن تكون شروطا ضرورية تصبح كافية إذا ما توفّرت فيهم الصناعة النظرية الحقّة. ومهما كان تعليقنا على ما سمّاه أرسطو بـ « الفضائل الثواني» (وهي واجباتنا الإجتماعية والأخلاقية) فإنّ الفضائل النظرية هي التي توجد في أعلى نظام القيم عند ابن رشد .

ولا أعتقد أن هذا يقبل الاعتراض عليه بالقول إنّ هذا موقفٌ نخبوي :

إنّما المقصود هنا هو احتواء المجتمع أفرادا ومجموعات تختلف اختلافا كبيرا فيُحتاج إلى تمييز الأشغال والمهمّات حتى تسود العدالة. وليس كلّ الناس يرغبون في تسيير شؤون المجتمع، فكثير منهم سعيدون بإنجاز ما يشعرون أنّه في قدرتهم ويقفون عند ذلك. فأنا مثلا حالما أنتهي من كتابة هذا المقال سأقوم ببعض الأشغال في الحديقة، مع أنّني لست خبيرا في ذلك ولا ماهرا. في وسعي أن أهتدي إلى ما ينبغي فعله على وجه الدقّة، ولكن ذلك لا يهمّني. يعجبني أن أقوم بذلك بصفة عرضية، و حتى إن كان البستان بذلك غير منظّم، فأنا راض بذلك. ولست بحاجة إلى أن أعرف كلّ ما يمكن معرفته فيما يتعلّق بالحدائق، ولا يهمّني أن أكتشف كلّ ما في وسعي اكتشافه. ولو كنت عاملا محترفا في فنّ الحدائق ما كان لي هذا الموقف المهمل. ويناسبني أن أجهل أشياء كثيرة لست في حاجة إلى معرفتها. وفي الواقع إذا ما احتجت إلى مشورة في هذا المجال ففي وسعي أن أقبلها ممّن أعتقد أنّه يعلم ذلك، ولكن دون أن أطّلع على العلّة التي من أجلها قدّم لي مشورته بكيفية معيّنة، إذ كان هو الخبير ويُسعدني أن أجاريه في ما يقوله.

إنّ المهمّ في سلوكي هذا هو أنّه يمتّ بصلة إلى الكيفية التي ينبغي أن تكون الأشياء عليها. الغاية المعيّنة التي نتشوّق إلى تحقيقها. وينبغي أن تكون هذه الصلة وثيقة لا مجرّد علاقة، إذ كان ما تستلزمه المشاركة في العمل نفسه يشبه المثال التامّ في العمل حتى أنّه ينبغي أن نصف المدن الناقصة التي يذكرها أفلاطون في الجمهورية بأنها كاملة نوعا ما. وهي طبعا كاملة نوعا ما، لكن ليس ذلك بمعنى أنّه يمكننا أن نصفها بأنّها عادلة نوعا ما حتى إن خرجت قليلا عن مبدإ الكمال. تتصف كلّ هذه الأنظمة بأنها ظالمة، وإن كان بعضها أكثر ظلما من البعض الآخر. وهي ليست ظالمة على الإطلاق، أي أنّ أسوأ نظام منها فيه مبدأ تنظيم، وبذلك هي أفضل من حال الفوضى. وقد يظنّ البعض أنّ هذا التمثيل يبطل القول بوجود طرق عديدة تؤدي إلى الحقيقة الواحدة، إذ لقائل أن يقول إنّ الحكومات الناقصة هي طرق مختلفة تؤدي إلى نفس التصوّر للعدالة. ومن الواضح أنّ هذا غير ملائم، فهي لا تمثّل تصوّرات مختلفة وناقصة للعدالة، بل هي تصوّرات للظلم. ومع ذلك عسانا أن نستعمل هذا التمثيل لنقد مبدإ تعدد الطرق للحقيقة الواحدة باعتباره دليلا يُراد به خطأ ربط مفاهيم غالطة بمفاهيم كاملة هي بالقياس إليها غالطة. ومهما كان من أمر فيبدو من السذاجة القول إنّ العدل في كلّ شيء هو صورة منحطّة لشيء آخر، وقد تكون هذه تهمة توجّه إلى الرشديين. والمهمّ هو وجود علاقة

منطقية حقيقة بين المثال الكامل للمفهوم ومستوياته الغامضة والمنحطّة عنه . فلو قمت مثلا بلعبة بصفة عشوائية دون أن أحذقها فإننا نعترف عن طيب خاطر أنني ألعب حقا هذه اللعبة حتّى وإن كان ذلك بطريقة عشوائية، نظرا إلى وجود علاقة منطقية بين رمي الكرة وضربها وأنا على الشاطئ وبين اللعبة الكاملة التي يقوم بها عدد من المشاركين في ملعب ملائم. هل ينطبق ذلك على بعض حديثنا السابق والمتعلق بطبيعة المعاد مثلا ؟ هل توجد علاقة منطقية بين تصوّر الفلاسفة لذلك على أنّه حالة غير شخصية البتّة وأنّها روحانية تماما، وبين الاعتقاد العادي أنّه حالة شخصية وجسمانية ؟ أم أن هذه العلاقة هي مثل التي توجد بين المدن غير العادلة والمدينة العادلة في نظر أفلاطون ؟ ونحتاج في إثبات هذه العلاقة إلى دليل يمدّنا به ابن رشد. فهو يبيّن حاجة المؤمنين العاديين إلى من يخرج لهم الماهية العملية من دليل نظري حتى يسلكون في أفعالهم طرقا ملائمة، وطالما يعكس سلوكهم طريقتهم في فهم هذا الدليل، فهذا مقبول تماما. ومنا المفيد هنا أن نذكّر بالمثل الذي ضربناه وهو العمل في الحديقة ، ذلك أنّني في طريقتي الخالية من العلم والدّراية قد أحاول أن أمتثل لأوامر الخبراء ، إلاّ أنّني لا أقوم بذلك إلاّ في مستوى خبرتي الأصلية. وما أسمّيه « تشذيب الورود » له علاقة من بعيد بما يقوم به الزارع الخبير، ولكن له به بعض الشبه، وبذلك يستحقّ نوعا ما أن يسمّى باسم العمل الحقيقي نفسه. إن التصوّر للمجتمع الذي يثبت هذه الفروق بين الناس ويلائم بينها بطريقة تعطي مجتمعا مؤتلفا ومتقدّما من الناحية الروحية يفترض نظرية في الدلالة يصبح فيه تقدير تلك الفروق له مغزى .

وكثيرا ما انتقد المناهضون ما يسمّونه بـ« المشروع التنويري»، وهو بالأساس الرأي القائل إن حلّ المشكلات الموجودة في العالم كلّها يقوم على استعمال العقل بطريقة مناسبة وذكية . ومن الواضح جدّا أن أصحاب النهضة قبلوا الفكرة التالية : وهي أن حاجات العالم الإسلامي هي من نوع الالتزام المتحمّس لمشروع الأنوار مثلما حدث بأوربا والولايات المتّحدة. ويشير ناقدو التنوير إلى مشكلة وهي أنّه لم يوفّر هو نفسه الأسس التي قام عليها الاعتقاد أن العقل هو مبدأ الفكر الواجب اتباعه، بحيث أنّ ارتباطها بالعقل هو في حدّ ذاته أمر غير معقول ولم يقع فحصه حسب أصول النقد. ويذكر الناقدون كذلك الأمور الهائلة التي وجدت نتيجة الالتزام بدون رويّة بمبدأ في المعقولية ليس هو في ذاته على درجة من الثراء تكفي أن يكون دليلا كاملا يبيّن لنا كيف ينبغي أن نعيش. ويعلّق بعض الناقدين لهذا المشروع ولمكانة ابن رشد فيه على المنزلة المتواضعة التي يشغلها التصوّف في فكره، مشيرين بذلك إلى أنّ مدح المعقولية هو شكل من الفكر يجهل النواحي الروحانية لدى البشر أو يحرّفها، وكذلك علاقتنا بالله.

وليس هنا مجال الفحص عن مشروع الأنوار وأنصاره وأعدائه، ولكنه مجال للإشارة إلى أنّ ابن رشد يقدّم فعلا دليلا على ملازمة ما يسمّيه العقل، وهو في كلّ كتبه لا يدافع عن العقل فحسب بل يدلي بالأدلّة على وجوب الالتزام بالعقل. لا محالة تشكو هذه الأدلة من الظنّ أنّه لا يوجد شيء خارج العقل يكون أمرا مؤيّدا للعقل، وكأنّ ذلك مستحيل. كثيرا مايشير المسلمون إلى آيات قرآنية وأحاديث يمكن أن يُستدلّ بها على استعمال العقل، ولكن هذه لا تحيل بوضوح على أيّ شكل من أشكال التفكير التي يدافع عنها ابن رشد. هو يبيّن أن الإسلام يحضّ بصفة مباشرة على الانتصار للعقل حسب التصوّر الذي يدافع عنه، ويجتهد في إثبات ذلك بطريقة ملائمة. إلاّ أنّه يبالغ حقا عندما يقرّر في فصل المقال أنّه يستحيل التعارض بين الدين والعقل تماما.

قد يذهب إلى الظنّ أن هذا الدليل نفسه صيغ بطريقة محكمة، إذ أنّه من اليقيني أن ابن رشد لا يكتفي بالقول إنّه لا وجود لتعارض حقيقي بين الدين والفلسفة ، بل هو يظهر القول إنّ الطريق إلى الحقيقة إنّما يكون بالعقل، فهو مثلا يتحدّث في فصل المقال (ص 5): عن « باب النظر المؤدي إلى معرفته [أي الله] حقّ معرفته » . ويشير في تهافت التهافت (ص 427ـ 428) إلى من هم « من أهل السعادة التامّة في مواضعها من كتب البرهان». ألا يشير ذلك إلى أنّه يسعى إلى تقديم العقل على طرق المعرفة الأخرى كلّها ، وخاصة منها اتّهام ناقدي مشروع النهضة العقلانيين بالغرور؟ نعم هو يسعى نوعا ما إلى ذلك ، بمعنى أنّ العقل يُظهر الحقيقة بأوضح الطرق وأدقّها وأبينها .

ويظهر انتصار ابن رشد للعقل الأكثر تجذّرا في مناهضته الواضحة للتصوّف.وهو في الحقيقة لا يقول قولا صريحا في التصوّف، ولكن سكوته هنا يحلّ لتمييزه عن تقليد المشائين المديد الذين قبلوا طرق الصوفية. وهذا كان شأن فلاسفة الأندلس خاصّة، وكان من أهمّ ملامح الفلسفة في هذه الأرجاء من العالم هو الكيفية التي ازدهر بها الفكر التحليلي والفكر الصوفي على حدّ سواء. ويكون من المضلّ بعض الشيء أن نميّز تمييزا صارما بين هاتين الطريقتين، حتّى وإن كنّا اليوم نميل إلى فعل ذلك، أمّا في ذلك العصر فلم تكن صفة الفيلسوف وصفة الحكيم متميزتين تميّزا دقيقا. ولم يكن من العسير على كثير من فلاسفة الأندلس مثل ابن باجة وابن طفيل الجمع بين الصفتين وهو ما منع لعملهما البقاء حتى بعد انتهاء الفلسفة في

عرب العالم الإسلامي. وعلى حدّ ما نعلم لم ينخرط ابن رشد في هذا القبول العام للتصوّف باعتباره ضربا صحيحا من ضروب الفكر، وكانت إشاراته القليلة إلى التصوّف لا اعتبار بها أو كانت بالأحرى معادية له. ولا يصعب الاهتداء إلى الدافع إلى هذا العداء، فهو يقوم على ما يذهب إليه عموما من أنّه ليس من العسير تحديد معنى العالَم، إذ أنّ هذا المعنى هو في العالم نفسه، وذلك يعني أنّنا، إذا ما فهمنا طبيعة العالَم واستعملنا الفلسفة لإدارك المبادئ العامة التي يقوم عليها العالم، فلا يبقى شيء غامض لا يُعلم كنهه، وإذا ما بقي شيء فالشريعة توضّح فيه السبيل للذين يريدون أن يتصوّروا العالم تصوّرا غامضا يحتوي على أسرار حتى يجدوا طريقا يرضيهم لإدراك المبادئ المجرّدة التي تسيّر العالم. ومع ذلك لا يوجد موضع اعترض فيه ابن رشد على التصوّف بدليل قويّ، أو قدّم فيه دليلا على أن العالم خالٍ من الأسرار والأمور الخفية. وإنّما قال إنّ المرء إذا ما أدرك مبدأ معيّنا فإنّه أدرك بذلك كلّ أمر هام من شأنه أن يدرك. أليست هذه مقاربة لدور العقل في فهم العالم خالية من أصول النقد ؟

علينا هنا أن نقدّم بعض الأدلّة تؤيد مذهب ابن رشد. أفترض أنّه في وسعه أن يقول: إنّ ما لا يرضيه في التصوف هو التأكيد على الذات الملازم له، وهو شكل كان مألوفا لدى الصوفية. يمكن لأي كان أن يشير إلى تجربة أو رؤية خاصّة ويضفي عليها دورا هاما، ولكن ينعدم المعيار الموضوعي الذي يتميّز بها صحيح التجارب من فاسدها. قارن ذلك بمناهج المنطق الأرسطي. في هذه الحالة توجد تلك المناهج الموضوعية، ولو أنها ليست موضوعية إلاّ طالما قلنا بصحّة المنطق الأرسطي، ولكن إذا أردنا أن ننصف هذا الضرب من التفكير نقول: إنّه يوفّر الحجّة على صحّته. فهو لا يكتفي بالدعوى أنه صحيح ثمّ يبحث عمّا يدعّم ذلك، نتيجة لهذا الادعاء، بل ادّعاء الصحّة يقوم على حجّة. والأمر الذي وقع قبوله هنا هو أن تلك الحجة تفترض مسبقا الثقة بالعقل، بما أنّها حجة عقلية، ولا شيء غير ذلك،ولكنّها تُظهر معيارا موضوعيا يمكن أن تعيّن وتثبت وفقه. إن الشك في قيام مثل هذا المعيار قياما مستقلاّ هو بمنزلة الشك في ما ينتج عن فتح أعيننا والنظر إلى شيء لأنّ ذلك يدلّ ضمنيا على أننا نثق فيما نرى عندما نفتح أعيننا وننظر إلى العالم. إن قيل لي إنّه لا يعقل أن أعتقد أنني أرى الكلمات أمامي وأنا أرقنها لأنّ تصحيح هذا الاعتقاد منّي يقوم على شهادة ما يراه الآخرون، والتي لا تعدو أن تكون شهادة الرؤية، حينئذ لا يعلم المرء ما يمكن أن يضيفه إلى ذلك. قد يغرينا القول إنّ بعض الطرق لا تعدو أن تكون تبريرا للكيفية التي نفعل بها الأمور، ولمّا كان الأمر كذلك كانت طموحاتنا خالية تماما من الأساس الموضوعي. ومن هنا كان موقف ابن رشد العام في عدم تأثره بالتصوّف. إنّ النّقاش الشّهير والمزعوم الذي دار بين ابن رشد وابن عربي يمثّل حقّا جدالا حول منزلة الآراء في الموضوعية

في مقابلة الذاتية، والمرء يشكّ كثيرا فيما إذا كان ابن رشد الحقيقي قد خطر بباله أن الثاني انتصر على الأول.

لا يخلو انتصار ابن رشد للعقل من أصول نقدية بالدرجة التي يبدو عليها. فهو يقوم على تحليل اللغة بل اللغات التي نستعملها في وصفنا لموضوعات شتى. وهذه كلها تُظهر العلاقة بالعقل البرهاني، إذ أنّ الأساس في كلّ موضوع هو اعتماد الخبر وتقديمه. فكلّ شعر هو طريقة تودي -بحرية - بمضمون خطاب وإن كان ذلك يختلف تماما عن المناهج المتبعة في الفلسفة. فالذي يرى أن اللغة أساسها إيصال الخبر لا يمكن أن يُعترض عليه على أنّ ذلك رأي غير مقبول، ويتّضح إذن أن الكيفية التي يُوصَل بها الخبر ستكون حاسمة لفهم طبيعة اللغة. وينتج عن ذلك في رأي ابن رشد أنّه إن كان لنا أن نفهم ضروبا مختلفة من القول علينا أن ندرك المنطق الذي تعتمده هذه الطرق التي يوصل بها الخبر. وهذا يفسّر طبقا لتنظيم مستويات العقل المختلفة حيث يكون أسمى مستوى من العقل وأصفاه، أي العقل البرهاني، حاضرا بطرق مختلفة في كلّ شيء آخر يمكن أن يُرفع من شأنه ويطلق عليه إسم القضية (أو القول)، حتى وإن كان ذلك بطريقة بعيدة ومبهمة.

ثمّ إنّ الحديث يطول في شأن هذا التصوّر للدلالة، ويتضح أنّ ذلك ليس هو التصوّر الذي يمكن تقديمه. ويتّضح من ناحية أخرى أنّه من أهمّ المواضع وأثبتها في البحث في طبيعة الدلالة طيلة القرون التي وجدت فيها الفلسفة، وهو يزخر بالملاحظات التي لا تقلّ اليوم وجاهة عمّا كانت عليه في الماضي. إن مباينة ابن رشد الواضحة في الأشغال بين الفيلسوف والمتكلّم والفقيه والمؤمن العادي والسياسي وغيرهم بالغة الأهميّة . ونحن لم نعد نميل إلى إيجاد هذه الفصول الدقيقة بين طرق مختلفة في الكلام، خاصّة إذا ما كنّا متقيّدين بأدلّة فتقنشتاين في الشبه الشديد الذي يربط بين أشكال من الخطاب مختلفة. ومن المشكلات التي كان على ابن رشد أن يفحصها المشكلة التالية: من هو الشخص المؤهل للبحث في المشكلات النظرية ؟ مَن من المتكلّم أو الفيلسوف له القول الفصل في طبيعة خلق العالم مثلا ؟ وهو يبيّن أنّ هذا المشكل يمكن أن يجد حلّه إذا ميّزنا بين دوائر النفوذ والصلاحيات بحيث يكون المتكلّم هو الذي ينبغي أن يعهد إليه بالمسائل الكلامية، أمّا الفيلسوف فهو الذي ينبغي أن يُسأل عن أصعب المشكلات وأعمّها. ومن المتوقّع أن يغضب المتكلّمون لهذا الرأي وهو أنّهم ليسوا هم بالضرورة أفضل الناس في خوض المشكلات النظرية، وليسوا أفضل الناس حتى في تأويل ما استعصى من القرآن! بل هذه هي مشمولات الفيلسوف في نظر ابن رشد.

إنّ ما يستند إليه الفصل بين الأدوار هو القول :إنّ اللغة كما يستعملها أناس مختلفون لبلوغ أغراض مختلفة هي مختلفة، ولا يمكن إدراك ما هي الأدوار الدقيقة لمختلف أشكال اللغة إلاّ باحترام هذه الفروق وفهمها. ولعلّ هذه الفكرة كانت في العشريات الأولى من القرن العشرين أشهر ممّا عليه الآن، ومنذ ذلك الحين ساد الاعتقاد أنّنا إن استطعنا تحليل اللغة تحليلا ملائما، فإنّنا في الأكثر الأنتبيّن المشكلات النظرية. ولكنّها ما تزال مطروحة، ونظرية ابن رشد في الدلالة وتأكيدها على الدلالة الضعيفة والغامضة، تتماشى مع الاهتمامات الدارجة في إدراك ضروب اللغة المختلفة، وفي الاعتراف مع ذلك أنه لا يوجد في الأكثر إلاّ حدود غير واضحة بين ضرب و آخر. ولست واثقا من أن ابن رشد كان يرضى عن استخراج كل مستلزمات نظريته في الدلالة، إذ يبدو أنّه قال بها بالتوازي مع نظرية في الفصل الدقيق وفق عالم الخطاب. وهذا أمر مقبول على شرط أن يثبت الدليل أنّ كلّ مجال للخطاب يرتبط بالمجال الآخر بطرق ضعيفة وغامضة، إلاّ أنّه لم يبرهن بذلك. وهو يثبت علاقة غيرمحكمة تربط كلّ مجال للخطاب ونموذج الحقيقة الذي يصلح لأن يكون أفضل مبدإ للحقيقة، وهو يوجب في الوقت نفسه أن يحدّد كلّ مجال من مجالات الخطاب نحد يسدا دقيقا. وهذا التعارض بين تصوّرين عمليين للّغة بين اعتبارها تربط الألفاظ بالمعاني ربطا ضعيفا وبين اعتبارها تصوّرا مثاليا للغة يحدّد الدلالة بمعايير معيّنة، هذا التّعارض ما يزال يتحدّى الفلسفة الحديثة.

وهكذا نعود في الخاتمة إلى السؤال الأصلي في هذا البحث ونفكّر فيما بقي من فلسفة ابن رشد؟ وإذا ما تطلّعنا إلى ماوراء المصطلح القديم في الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى يمكننا أن نقدّر أنّ فكره يشارك في أهمّ المناقشات على طول الأزمنة. وبذلك فهو بعيد عن أن يكون قد مات. وهذه فكرة تشجّعنا، إذ أنّها توحي بأنّ فكره يمكن أن يدرس باعتباره فلسفة، ولا يبقى حكرا على تاريخ الفلسفة. وقد ألّف المؤرّخون كتبا قيّمة ليلفتوا انتباهنا إلى نصوصه وذلك بنشرها وترجمتها. وينبغي على من هو فيلسوف منّا اعتبار هذه النصوص فلسفية حقا. والآن أتذكر أنّه يجب عليّ أن أذهب إلى قاعة الدروس فلمّا دخلتها وجدت الطلبة قد كتبوا على اللوح الأسود « ابن رشد حيّ» وهو رأي أشاطرهم إيّاه من أعماق قلبي ٪.



رسالة في مكاسب الملوك و الرّؤساء والمرابين المحرّمة

لأبي الوليد بن رشد

تحقيق : أسعد جمعة

توطئة:

يندرج المخطوط الذي ننشره لأوّل مرّة ضمن قائمة المخطوطات الرّشديّة غير المنشورة التي ضبطها أرنست رينان RENAN Ernest في الصّفحة ٧٣ من كتابه *ابن رشد و الرّشديّة* [1]. حيث أحصى هذا المستشرق خمس مؤلّفات لأبي الوليد بن رشد منسوخة باللّغة العربيّة و مودعة بمكتبة الأسكوريال، و هي :

- كتاب *الدّعاوي* (يوجد بالمكتبة المذكورة تحت عدد ٩٩٣ من كشف ديرنبورغ DERENBOURG و عدده السّابق ٩٨٨ من كشف الغزيري CASIRI .
- كتاب *الدّرس الكامل في الفقه* (و يقع بمكتبة الأسكوريال تحت رقمي ١٠٦٣ و ١٠٢٧ من الكشف الجديد لديرنبورغ DERENBOURG. أمّا عدده السّابق في كشف الغزيري CASIRI فهو ١٠٢١ و ١٠٢٢).
- رسالة *في الضّحايا* (و عددها بالمكتبة المذكورة ١١٣١ من كشف ديرنبورغ DERENBOURG و ١١٣٦ من كشف الغزيري CASIRI .
- رسالة في الخراج (توجد بمكتبة الأسكوريال تحت عدد ١١٣١ من فهرسة ديرنبورغ DERENBOURG و ١١٣٦ من كشف الغزيري CASIRI .

---

[1] *Averroès et l'averroïsme* . باريس . طبعة ١٨٦٦ .

- رسالة في *مكاسب الملوك و الرّؤساء و المرابين المحرّمة* (تقع بالمكتبة المذكورة تحت رقم ١١٣٢ من كشف ديرنبورغ DERENBOURG، و كانت تحمل عدد ١١٢٧ من فهرسة الغزيري CASIRI.

إلاّ أنّ أرنست رينان Ernest RENAN يطعن في صحّة نسبة هذه المؤلّفات إلى فيلسوفنا، متعلّلا أوّلا بإمكانيّة وقوع مفهرسي مكتبة الأسكوريال في خلط بين أبي الوليد بن رشد و أحد الفقهاء المشهورين الآخرين الحاملين لنفس النّسبة، كأبي عبد الله محمّد بن عمر بن رشد، الذي عاش في حدود القرن الثّامن للهجرة، و الذي خلّف مؤلّفات ما زالت مودعة بالمكتبة المذكورة؛ و ثانيا بسكوت المترجمين و المفهرسين لابن رشد عن ذكر هذه الكتب[1].

و وجه إعتراضنا على ما ذهب إليه مؤلّف كتاب "*ابن رشد و الرّشديّة*" أنّ جلّ المخطوطات المشار إليها تضمّنت في مستهلّها ذكر اسم أبي الوليد بن رشد (كما هو الشّأن بالنّسبة إلى رسالتنا)، ممّا يقصي نهائيّا إمكانيّة وضعها من قبل مؤلّف آخر حامل لنفس النّسبة. كما أنّ ابن رشد قد بشّر بنفسه في كتاب *بداية المجتهد و نهاية المقتصد* بتدوينه لمؤلّفات فقهيّة على المذهب المالكي، فقال: " و نحن نروم، إن شاء الله، بعد فراغنا من هذا الكتاب، أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه و مسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتّفريع عليها. و هذا هو الذي عمله ابن القاسم في المدوّن"[2]. ثمّ أردف قائلا: " و إن نسأ الله في العمر فسنضع كتابا في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتبا ترتيبا صناعيّا، إذ كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة التي هي جزيرة الأندلس، حتّى يكون به القارئ مجتهدا في مذهب مالك، لأنّ إحصاء جميع الرّوايات عندي شيء ينقطع العمر دونه "[3].

---

[1] المرجع المذكور، ص ٧٤.

[2] المرجع المذكور، ج ٢. ص ٣٣٤. القاهرة. ١٩١٠.

[3] المرجع المذكور، ج ٢. ص ٣٧٠.

أمّا فيما يتّصل بسكوت المترجمين و المفهرسين لأبي الوليد عن ذكر هذه الكتب ، فلا غرو في ذلك ، باعتبار أنّ الغزيري CASIRI و ديرنبورغ DERENBOURG قد جانبا الصّواب في وضعهما لعناوين هذه المؤلّفات . ذلك أنّ النّسخة الخطّيّة التي أسندا لها عنوان *الدّعاوي* تضمّ ، في حقيقة الأمر ، الجزء الثّالث من كتاب *المقدّمات*[1] ؛ و أنّ الجزء الثّاني ممّا أطلقا عليه اسم *الدّرس الكامل في الفقه* يحتوي على الجزء الثّاني من كتاب *البيان و التّحصيل*[2] .

و إذا ما عدنا إلى كتب الطّبقات و الرّجال ، ألفيناها مجمعة على أنّ أبا الوليد ابن رشد قد وضع كتابين حاملين لعنواني *المقدّمات و البيان و التّحصيل*، ممّا ينذر بأنّ رسالتنا هي أيضا من تآليف الفيلسوف . لكنّ المسألة ليست على هذا النّحو من البساطة . فرينان RENAN[3] ، متقفّيا أثر مونك MUNK[4] و دوزي DOZY[5] ، يعتبر أنّ هذين الكتابين هما من تدوين ابن رشد الجدّ . فهل أنّ رسالتنا هي ، بالقياس ، من وضع الفقيه المالكي ؟

إنّ ما يزيد هذه المسألة تشعّبا أنّ كلا الرّجلين ، الجدّ و الحفيد ، كانا يحملان نفس الكنية (أبو الوليد) و الاسم (محمّد بن أحمد بن رشد). كما أنّهما تتلمذا في

---

[1] ورد ذكر عنواني *المقدّمات و البيان و التحصيل* في بداية النّسختين الخطّيّتين المودعتين بمكتبة الأسكوريال .

[2] فيما بدا لنا أنّ رسالتي *الضّحايا و الفرائض* لا علاقة لهما بفيلسوفنا نظرا إلى أنّنا لم نقف على ذكر اسمه (أو على مجرّد الإشارة إلى شخصه) و لو مرّة واحدة عند تصفّحنا للنّسختين الخطّيّتين المودعتين بمكتبة الأسكوريال .

[3] المرجع المذكور ، ص ٧٣ .

[4] *مزيج من الفلسفة اليهوديّة و العربيّة* *Mélanges de philosophie Juive et Arabe* ، ص ٤١٩ . الهامش . باريس . ١٨٥٩ .

[5] *أبحاث حول تاريخ و أدب إسبانيا في العصر الوسيط*

Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge.

ليدن . ١٨٦٠ .

الفقه على شيخين حاملين لنفس الاسم (أبو بكر بن رزق)[1]. إضافة إلى كونهما قد شغلا نفس الخطّة (قاضي القضاة بقرطبة) . و كان الجدّ قد توفّي سنة ميلاد الحفيد (سنة ٥٢٠ هـ .)[2] . ممّا حدا بالمترجمين و المفهرسين لهما إلى الإختلاف حول نسبة كتاب *المقدّمات* و كتاب *البيان و التّحصيل* إلى الفقيه أو إلى الفيلسوف ، فنسبهما أبو الحسن النّباهي[3] و ابن فرحون[4] إلى الجدّ ، و ألحقهما ابن أبي أصيبعة[5] و الذّهبي[6] بمؤلّفات الحفيد .

و إعتقادنا أنّ كلّ هؤلاء محقّون فيما ذهبوا إليه . فلا ريب ، في تقديرنا ، أنّ ابن رشد الجدّ قد وضع كتابين يحملان عنوان *المقدّمات* و *البيان و التّحصيل* . إلاّ أنّنا لا نشكّ ، من جهة أخرى ، في أنّ الحفيد قد ألّف كتابين يحملان نفس العنوان . و ذلك إمّا بإتمام مؤلّفي الجدّ ، و إمّا بإفراده لكتابين مستقلّين يحملان نفس العنوان . و ذلك للأسباب التّالية :

لقد إحتفظ لنا أحد تلاميذ ابن رشد الجدّ : أبو الحسن محمّد بن عبد الرّحمان بن إبراهيم ، المعروف بابن الوزّان ، بوصف دقيق *للمقدّمات في الفقه* . يقول هذا الأخير إنّ الجدّ قد إنتهى في مؤلّفه إلى باب الغصب ، و الحال أنّ النّسخة الخطّية التي حصلنا عليها من مكتبة الأسكوريال تورد ٢٣ بابا لاحقين على باب الغصب . كما أنّ ابن الوزّان أثبت

---

[1] ـ بالنّسبة للجدّ ، أنظر : ابن أبي أصيبعة ، *عيون الأنباء* ، ص ٥٣٠ . بيروت . ١٩٦٥ .

ـ بالنّسبة للحفيد ، أنظر : ابن رشد ، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد* ، ص ١٤٨ .

[3] أنظر مثلا : ابن فرحون ، *الدّيباج المذهّب* ، ص ٢٨٥ . بيروت . د.ت.

[3] *تاريخ قضاة الأندلس* ، ص ٩٩ . بيروت . د.ت.

[4] المرجع المذكور ، ص ٢٧٩ .

[5] أنظر : " ترجمة ابن رشد " لابن أبي أصيبعة التي أوردها رينان RENAN في ملحق كتابه *ابن رشد و الرّشديّة* Averroès et l'averroïsme . طبعة ١٨٦٦ .

[6] أنظر : " ترجمة ابن رشد " للذّهبي التي نشرها رينان RENAN في ملحق كتابه *ابن رشد و الرّشديّة* Averroès et l'averroïsme . طبعة ١٨٦٦ .

في وصفه أنّ *مقدمات الجدّ* تتضمّن ٢٧ جزءا، فيما تحتوي نسختنا الخطّية على ٣٩ كتابا[1].

و برجوعنا إلى فهرس مخطوطات مكتبة القرويين بالمغرب، وقفنا على وصف تفصيليّ للعديد من النّسخ الخطّية لكتاب *المقدّمات في الفقه* لابن رشد الجدّ، إلاّ أنّ أبواب هذه المخطوطات لا تتّفق و أجزاء مخطوط مكتبة الأسكوريال[2]. ثمّ أنّنا كافحنا مضمون النّسخة الخطّية التي تحصّلنا عليها من مكتبة الأسكوريال بمضمون كتاب *المقدّمات في الفقه* الذي نشر في جزأين بالقاهرة سنة ١٩١٠، فألفينا بينهما تباينا واضحا.

أمّا فيما يتّصل بالمخطوط عدد ١٠٣٧ الذي يضمّ الجزء الثّاني من كتاب *البيان والتّحصيل*، فإنّنا، لمّا قارنّا عناوين أبوابه بعناوين النّسخ الخطّية لنفس الكتاب المودعة بمكتبة القرويين بالمغرب، وقفنا على فروق شاسعة بين تبويب الكتابين[3].

إنّ كلّ هذه الملاحظات تؤدّلنا إلى الاعتقاد بأنّ واضع المخطوطات التي حصلنا على نسخ مصوّرة منها و المودعة بمكتبة الأسكوريال، هو أبو الوليد بن رشد الحفيد، لا الجدّ. و الأمر يضحي أكثر تأكيدا بالنّسبة للرّسالة التي ننشرها اليوم، باعتبار أنّ كتب الطّبقات و الرّجال لم تنسبها إلى الجدّ.

بقي أن نشير، في النّهاية، إلى أنّ رسالة *مكاسب الملوك و الرّؤساء و الرابين المحرّمة* تغطّي الجزء الأوّل من المخطوط عدد ١١٣٢، و هي تشتمل على ١٤ صفحة خطّية، كلّ صفحة تتضمّن ٣٣ سطرا. كما أنّ الخطّ الأندلسي الذي كتبت به الرّسالة جميل جدّا. و حريّ بنا أن نشير إلى أنّ حالة المخطوط جيّدة. و قد ورد ذكر اسم

---

[1] أنظر: إحسان عبّاس، *نوازل ابن رشد*، ص ٦.

[2] أنظر: محمّد العبيد الفاسي، المرجع المذكور، ج١ – ص ٣٤٥ – ص ٣٤٦ و ص ٤٦٣، الدّار البيضاء، ١٩٧٩.

[3] المرجع المذكور، من ص ٣٣٣ إلى ص ٣٣٥، من ص ٣٦٤ إلى ص ٣٦٦.

أبي الوليد بن رشد في بداية الرّسالة ضمن صيغة تنذر بأنّه هو واضعها . و نشير ، بعد هذا إلى أنّ النّاسخ لم يذكر تاريخ و لا مكان نسخ الرّسالة .



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

قال الشيخ أبو الوليد بن رشد رحمه الله تعالى ورضي عنه

[illegible]

الصفحة الأولى من المخطوط عدد 1132 (1127 سابقا) من فهرسة مكتبة الأسكوريال : رسالة في مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرمة .

بسم اللّه الرّحمان الرّحيم

و صلّى اللّه على مولانا محمّد

و آله و صحبه و سلّم تسليما

قال الحافظ أبو الوليد بن رشد

رحمه اللّه تعالى و رضي عنه :

إن سأل سائل عن حكم[1] أموال الظّلمة[2] و الولاة المعتدين و من كان في معناهم كالمربين[3] و المرتشين[4] و أشباههم من المخلطين في خاصّة أنفسهم ، و ما يجوز من معاملتهم .



---

[1] الحكم : عند المالكيّة : الإخبار بالحكم الشّرعيّ على وجه الإلزام لما فيه من فصل الخصومات و إقامة الحدود و نصرة المظلوم .

[2] الظّلم : في الشّريعة : هو التّصرّف في ملك الغير و مجاوزة الحدّ (الجرجاني) .

[3] المربين : المتعاملون على الرّبا . و الرّبا : أنظر ص هامش عدد

[4] المرتشين : القابضون للرّشوة . و الرّشوة عند المالكيّة هي ما يعطى لإبطال حقّ ، أو لإحقاق باطل .

فالجواب : أنّ ذلك ينقسم [إلى] قسمين :

- أحدهما : أن يكون الحرام ترتّب في ذمّة[1] آخذيه ، و فات ردّه بعينه[2] إلى أربابه و مالكيه .

- و الثّاني : أن يكون الحرام بعينه عند آخذيه ، و لم يفت ردّه بعينه إلى أربابه و مالكيه .

فأمّا القسم الأوّل : و هو أن يكون الحرام قد ترتّب في ذمّة آخذيه ، و فات ردّه بعينه إلى أربابه و مالكيه ؛ فلا يخلو من ثلاثة أحوال :

- أحدها : أن يكون الغالب على ماله : الحلال .

- و الثّاني : أن يكون الغالب على ماله : الحرام .

- و الثّالث : أن يكون ماله كلّه حراما ، إمّا بأن لا يكون له مال حلال ، و إمّا بأن يكون قد استهلك من الحرام أكثر ممّا كان له من الحلال ، فيكون مستغرق الذمّة بالحرام .

فأمّا الحال الأوّل : و هو أن يكون الغالب على ماله الحلال ، فالواجب عليه ، في خاصّة نفسه ، أن يستغفر الله و يتوب إليه و يردّ ما عليه من الحرام إلى أربابه ، إن عرفهم ، أو التّصدّق به عنهم ، إن لم يعرفهم .

فما كان من ذلك [٣ و] غصبا[3] أو سرقة[4] أو خيانة[5] تصدّق بوزنه إن كان عينا ، أو بالأكثر من قيمته يوم غصبه ، أو بالثّمن الذي باعه به إن كان عرضا[6]

---

[1] الذمّة : بالمعنى العامّ : الذّات و النّفس ، و منه قولهم : " ثبت المال في ذمّته " و " برئت ذمّته " . و عند المالكيّة : معنى شرعيّ مقدّر في المكلّف قابل للإلزام و اللّزوم .

[2] العين : الشّيء ذاته . و عند المالكيّة : الذّهب و الفضّة أو الدّراهم و الدّنانير .

[3] الغصب : في الشّرع : أخذ مال متقوّم محترم بلا إذن مالكه بلا خفية (الجرجاني) .

فباعه . و قد قيل : إنّ عليه الأكثر ممّا إنتهت إليه قيمته من يوم غصبه إلى يوم باعه أو الثّمن الذي باعه به . و إن علم صاحبه في ذلك كلّه ، ردّه إليه .

و ما كان من تغريم[1] و آل غرمه أهل عمله للوالي الذي قدّمه على وجه العداء ، لزمه أن يغرم لهم جميع ما قبض عنهم ، أو إرتفع و جرى على يده رفعه إلى الوالي الذي قدّمه أو إستأثر به لنفسه . و إن لم يعرفهم بأعيانهم تصدّق به عنهم . و كذلك ما أهدوا إليه ، لقول رسول الله ، صلّى الله عليه و سلّم : " هدايا الأمراء " غلول كانت الهديّة التي أهديت إليه على ردّ مظلمة أوحكم بحقّ أو قضاء بجور ؛ لزمه ، مع غرم الهديّة ، غرم ما أتلف على المحكوم عليه بالجور .

و ما كان من ذلك من ربا[2] أربى فيه في عرض أو دين ، لزمه أن يتصدّق بالزّائد على رأس ماله من الدّين أو العرض ، لقول الله عزّ و جلّ " و إن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون و لا تظلمون " .

و إن كان الرّبا من بيع الذّهب بالذّهب متفاضلا ، أو الورق بالورق متفاضلا[3] ، لزمه أن يتصدّق بما أخذ زائدا على ما أعطى . و إن كان هذا الذي أعطى [هو] الزّائد ، لم يلزمه إلاّ الإستغفار .



---

[4] السّرقة : في الشّرع لها تعريفان : الأوّل باعتبار كونها محرّمة : هي أخذ الشّيء من الغير خفية بغير حقّ نصابا كان أم لا . الثّاني باعتبار ترتّب حكم شرعيّ عليها و هو القطع . و المعنى المقصود هنا هو الأوّل .

[5] الخيانة : جحود ما أؤتمن عليه .

[6] العرض : المتاع و كلّ شيء عرض إلاّ الدّراهم و الدّنانير فإنّها عين .

[1] الغرم : ما ينوب الإنسان في ماله من ضرر بغير جناية منه أو خيانة .

[2] الرّبا : شرعا : هو فضل خال عن عوض بمعيار شرعيّ مشروط لأحد المتعاقدين في معاوضة (التّمرتاشي) . و هو عند المالكيّة و الحنفيّة : كلّ بيع فاسد أيضا .

[3] التّفاضل : ربا الفضل هو البيع مع زيادة أحد العوضين الآخر كبيع دينار بدنارين نقدا و نسيئة و صاع بصاعين و رطل برطلين يدا بيد و نسيئة .

و إن كان الرّبا من بيع دنانير بدراهم أو دراهم بدنانير نظره ، لزمه أن يتصدّق بما زادت قيمة ما أخذ على ما أعطى بصرف يوم يتنحّى من ذلك. و الإختيار أن يتصدّق بما زادت قيمته ما أخذ على ما أعطى بأعلى الصّرفين .

و إن علم من باعه في ذلك كلّه ، ردّ عليه ما أربى معه فيه . فإذا فعل ذلك كلّه ، سقطت جرحته ، و صحّت عدالته ، و برئ من الإثم ، و طاب له ما بقي له من ماله ، و جازت مبايعته فيه و قبول هديّته [٣ ظ] و أكل طعامه بإجماع من العلماء .

و اختلف إذا لم يفعل ذلك في جواز معاملته ، و قبول هديّته ، و أكل طعامه . فأجاز ابن القاسم[1] معاملته ، و أبى ذلك ابن وهب[2] ، و حرّمه أصبغ[3] . و قبول هديّته و أكل طعامه محمولان على ذلك .

---

[1] ابن القاسم : هو أبو عبد الله عبد الرّحمان بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي بالولاء ، الفقيه المالكي . تفقّه على الإمام مالك و نظرائه و صحبه عشرين سنة ، و هو صاحب *المدوّنة في مذهب مالك* و عنه أخذها سحنون . و كانت ولادته في سنة ١٣٢ هـ . و توفّي سنة ١٩١ هـ . بمصر . (أنظر : ابن خلّكان ، *وفيات الأعيان* ، ج ٣ ـ ص ١٢٩ ؛ ابن فرحون ، *الدّيباج المذهّب* ، ص ١٤٦ ـ ص ١٤٧ ؛ ابن العماد ، *شذرات الذّهب* ، ج ١ ـ ص ٣٢٩) .

[2] ابن وهب : هو أبو محمّد عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي بالولاء ، الفقيه المالكي المصري . كان أحد أئمّة عصره و صحب الإمام مالك بن أنس عشرين سنة ، و صنّف *الموطّأ الكبير* و *الموطّأ الصّغير* . و قال مالك في حقّه : " عبد الله بن وهب إمام " . و كان مولده في ذي القعدة سنة ١٢٥ هـ . بمصر . و توفّي بها يوم الأحد سنة ١٩٧ هـ . (أنظر : ابن خلّكان ، *وفيات الأعيان* ، ج ٣ ـ ص ٣٦ ـ ص ٣٧) .

[3] أصبغ : هو أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع مولى عبد العزيز بن مروان ، يكنى أبا عبد الله . سكن الفسطاط و كان قد حلّ بالمدينة ليسمع من مالك ، فدخلها يوم مات . و صحب ابن القاسم و ابن وهب و أشهب و سمع منهم . كان فقيه البلد و ألّف على رواية معين كتاب *الأصول* في عشرة أجزاء و *تفسير غريب الموطّأ* و كتاب *آداب الصّيام* و كتب سماعه عن ابن القاسم في ٢٢ كتاب و كتاب *المزارعة* و كتاب *آداب القضاء* و كتاب *الرّدّ على أهل الأهواء* . و توفّي أصبغ بمصر سنة ٢٢٥ هـ . فيما كان مولده بعد سنة ١٥٠ هـ . (أنظر : ابن فرحون ، *الدّيباج المذهّب* ، ص ٩٧) .

و قول ابن القاسم هو القياس[1] ، لأنّ الحرام قد ترتّب في ذمّته ، فليس متنعيّنا في جميع ما بيده من المال بعينه شائعا فيه . فإذا عامله في شيء منه ، فقد عامله في جزء من الحرام . فرأى ذلك من المتشابه ، و منع منه على وجه التوقّي ، لقول رسول الله ، صلّى الله عليه و سلّم : " الحلال بيّن و الحرام بيّن و بينهما أمور مشتبهات ، فمن إتّقى المشتبهات إستبرأ لدينه و عرضه " الحديث .

و أمّا قول أصبغ ، فإنّه تشتيد على غير قياس ، لأنّه جعل ماله كلّه عينا حراما لأجل ما خالطه من الحرام ، فقال : " إنّ من عامله فيه ، وجب عليه أن يتصدّق بجميع ما أخذ " ، و هو بعيد ، و الله أعلم . فترك معاملته و الإمتناع من قبول هديّته أولى لمن أراد التورّع ، لا سيما إذا كان ممّن يقتدى به . و الله الموفّق لمن شاء برحمته .

و أمّا الحال الثّانية ، و هو أن يكون الغالب على ماله الحرام ، فالحكم فيما يجب على صاحبه في خاصّة نفسه على ما تقدّم سواء .

و أمّا معاملته و قبول هديّته ، فمنع من ذلك أصحابنا ؛ قيل : على وجه الكراهة ، و قيل : على وجه التّحريم ؛ إلاّ أن يبتاع سلعة حلالا ، فلا بأس أن تشتري منه هبة ، إن علم أنّه قد بقي بيده ما بقي ممّا عليه من التّباعات ، على القول بأنّ معاملته مكروهة .

و أمّا لو ورث سلعة أو وهبت له ، لجاز أن تبتاع منه و أن تقبل منه هبة ، قولا واحدا . و الله أعلم .

و أمّا الحال الثّالثة ، و هي أن يكون المال كلّه حراما ، إمّا بأن لا يكون له مال حلال ، و إمّا أن يكون قد إستهلك من الحرام أكثر ممّا كان له من الحلال . [٤ و] فالواجب عليه ، في خاصّة نفسه ، أن يتصدّق بجميع ما في يديه من المال ، أو يضعه في وجه من

---

[1] القياس : بالمعنى العامّ : هو ردّ الشّيء إلى نظيره . أمّا القياس الشّرعيّ ، فهو إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشّرع بالشّيء المسكوت عنه لشبهه بالشّيء الذي أوجب الشّرع له ذلك الحكم أو لعلّة جامعة بينهما (ابن رشد) .

وجوه منافع المسلمين ، على إختلاف بين أهل العلم : هل حكم هذا المال الذي قد جهل أهله حكم الصّدقة أو حكم الفيء[1] ، حتى لا يبقى معه منه شيء ، لا ما يستر به عورته و يسدّ به جوعته ؟ و الفرق بينه و بين المديان الذي يترك له ، إذا فلس ، لبسة مثله و ثوب جمعته ، إذا لم يكن لهما كبير مال و ما يعيش به هو و أهله الأيّام ، أنّ الغرماء عاملوا المفلس باختيارهم[2] ، فدخلوا معه على أن يلبس ما يشتهيه و ينفق على أهله و عياله ، بخلاف هؤلاء الذين لم يعاملوه و لا دخلوا معه على ذلك و لا أذنوا له في شيء منه .

و أمّا مبايعته و معاملته في ذلك المال ، فيتحصّل في ذلك أربعة أقوال :

- أحدها : أنّه لا تجوز مبايعته فيه ، و لا معاملته ، و لا قبول هبته ، و لا أكل طعامه . و إن كان الشّيء الذي وهبه أو الطّعام الذي أطعم ، قد علم أنّه إشتراه أو ورثه أو وهب له ، لأنّه إذا صار إليه و ملكه بوجه من الوجوه ، وجب لأهل تباعته ، و صار حكمه حكم سائر ما في يده ؛ فلم يجز له إتلافه عليهم بهبة و لا غيرها ، و إن جهلوا ؛ لأنّه في حكم المديان الذي قد إغترقت الدّيون ذمّته ، لا تجوز هبته عندنا ، خلافا لأهل العراق .

- و القول الثّاني : إنّ مبايعته و معاملته تجوز في ذلك المال ، و فيما إشتراه من السّلع ، أو ورثه ، أو وهب له ، إذا عامله بالقيمة و لم يحابه[3] ؛ و لا تجوز هبته في شيء من ذلك و لا محاباته فيه . و وجه هذا القول : إنّه إذا عامله بالقيمة ، فلم يدخل على أحد من أهل تباعاته نقصا .

و القول الأوّل هو الصّحيح ، لأنّ البيوع ، على وجه المكايسة[4] ، لا تنفكّ من المباغتة[5] . فقد يكون الذي يأخذ أكثر قيمته من الذي يعطي [٤ ظ] ، بما يتغابر في مثله من البيوع . و قد ترخص السّلعة التي باع منه أو تغلو التي إشترى منه . فيكون

---

[1] الفيء : عند المالكيّة و الإباضيّة و في قول للشّافعيّة و للزّيديّة : يرادف الغنيمة .

[2] في الأصل : باختبارهم .

[3] الحباء : هو العطاء .

[4] مكايسة : غالبه في الكياسة .

[5] في الأصل : المغابنة .

قد أدخل على أهل تباعته نقصا بغير إذنهم . و لأنّه في هذه الحالة ، لاستبداده بالحرام و امتناعه من جريان الحقّ عليه ، في حكم المضروب على يديه ، لا تجوز مبايعته . و لا نرى أنّه لا يجوز أن يقضي بعض تباعته دون بعض إن علمهم ، بخلاف من أحاط الدّين بماله ؛ لأنّ الغرماء قد دخلوا معه على أنّه يبيع و يشتري ، فهو مطلق على ذلك ، لم يضربوا على يديه و يفلسوه ؛ و له أن يقضي بعض غرمائه دون بعض ، على إختلاف من قول مالك[1] في ذلك .

- و القول الثّالث : إنّه لا يجوز لأحد أن يبايعه في ذلك المال . فإن أخذ سلعة ، كانت تلك السّلعة عليه حراما ، و كان الثّمن على البائع حراما . و إن باع هو تلك السّلعة التي إشتراها بذلك المال ، و كان أصلها طيّبا ، طابت للمشتري . و كذلك لو أهداها لرجل ، طابت للمشتري له . و كذلك ما ورث من السّلع و وهب له ، يجوز أن تشتري منه و أن تقبل منه هبة .

و هذا القول يروى عن سحنون[2] و ابن حبيب[3] . قال ابن حبيب : " و كذلك هؤلاء العمّال ما إشتروه من الأسواق ، فأهدوه لرجل ، طاب للمهدي له " . و وجه هذا القول : أنّ

---

[1] مالك : هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن غيمان بن خثيل بن عمرو بن الحارث . ولد سنة ٩٣ هـ . و هو مؤسّس المذهب المالكي . و من أشهر تآليفه *الموطّأ* . أمّا فيما عدى هذا الكتاب ، فله عدّة رسائل منها رسالته المشهورة إلى هارون الرّشيد و *الآداب* و *المواعيظ* . توفّي مالك يوم الأحد في ربيع الأوّل سنة ١٧٩ هـ . و دفن بالمدينة . (أنظر : ابن فرحون : *الدّيباج المذهّب* ، من ص ١٧ إلى ص ٣٠ ؛ خير الدّين الزّركلي ، *الأعلام* ، ج٦ – ص ١٣٨) .

[2] سحنون : هو أبو سعيد عبد السّلام بن سعيد بن حبيب بن حسّان بن هلال بن بكّار بن ربيعة التنوخي ، الملقّب : سحنون ، الفقيه المالكي . قرأ على ابن القاسم و ابن وهب و أشهب . ثمّ إنتهت الرّئاسة في العلم بالمغرب إليه . كان أصله من الشّام من مدينة حمص ، و ولّي القضاء بالقيروان ، و صنّف كتاب *المدوّنة في مذهب الإمام مالك* ، و أخذها عن ابن القاسم . و كانت ولادته في شهر رمضان سنة ١٦٠ هـ . و توفّي في رجب سنة ٢٤٠ هـ . (أنظر : ابن خلّكان ، *وفيات الأعيان* ، ج٣ . من ص ١٨٠ إلى ص ١٨٢) .

[3] ابن حبيب : هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون بن جناهمة بن عبّاس بن مرداس السّلمي ، يكنّى أبا مروان . روى بالأندلس عن صعصعة بن سلام و الغازي بن قيس و زياد بن

العين الحرام من الدّنانير و الدّراهم، لا تؤثّر فيه الغيبة[1] عليه، فما[2] كان في يده له حكم العروض المغيبات، لا يجوز أن تشتري منه و لا أن تقبل منه هبة. فإذا إشترى به عرضا، صار الثّمن في ذمّته لتحويله في العرض و كان عليه هو ذلك العرض حراما، لأنّه إشتراه بمال حرام. فإن وهبه لرجل أو باعه منه، طاب للمشتري و الموهوب [له]، لأنّ أصله حلال؛ و قد ترتّب الحرام في ذمّة البائع و الواهب. فهو المأخوذ به و المستدلّ عنه.

و ما روي أنّ سحنون أتي بدينارين من مديان لا يرضى، فأرسل بهما إلى رجل ليبدّلهما له، فاستجازهما لتبدّل الملك، لا وجه له. إلاّ أن يكون معناه: [5 و] أنّه كرههما لفساد سكّتهما لا لخبث أصلهما، فاستجازهما لتبدّل الملك إليه من عند الذي أوتي إليه بهما من عنده. فيتخرّج ذلك على القول الرّابع الذي نذكر بعد، إن شاء الله. و يكون ذلك أيضا خلاف المعروف من قوله و المعلوم من ورعه و فضله.

و أمّا أن يكون رأى أنّهما طابا لهما بالمبادرة، فذلك بعيد؛ إذ لا خلاف بين أحد من أهل العلم أنّ المأخوذ في عرض الحرام حرام؛ و إنّما الإختلاف في المأخوذ في عرض الحلال من الحرام، إذا كان عينا قد غاب عليه صاحب الحرام، على ما سنذكره، إن شاء الله.



عبد الرّحمان؛ و رحل سنة ٢٠٨ هـ. فسمع ابن الماجشون و مطرفا و ابن أبي أويس و عبد الله بن عبد الحكم و أصبغ بن الفرج؛ و انصرف إلى الأندلس سنة ٢١٦ هـ؛ فنزل بلدة البيرة، ثمّ نقله الأمير عبد الرّحمان بن الحكم إلى قرطبة و رتّبه في طبقة المفتيّين فيها. و ألّف كتبا كثيرة في الفقه و التّاريخ و الأدب، منها الكتب المسمّاة *بالواضحة في السّنن و الفقه الجامع* و كتاب *فضائل الصّحابة* و كتاب *المسجدين* و كتاب *سيرة الإمام في الملحدين* و كتاب *طبقات الفقهاء و التّابعين* و كتاب *مصابيح الهدى*. و توفّي ابن حبيب سنة ٢٣٨ هـ. و دفن بمقبرة أمّ سلمة بقرطبة. (أنظر: ابن فرحون، *الدّيباج المذهب*، من ص١٠٤ إلى ص١٠٦؛ خير الدّين الزّركلي، *الأعلام*، ج٤، ص٣٠٢).

[1] الغيبة: البعد و التّواري.

[2] في الأصل: فهو ما.

ففي شراء السّلعة الحلال تشترى بمال حرام، ثلاثة أقوال :

- أحدها : أنّ ذلك جائز، علم البائع بخبث الثّمن أو لم يعلم ؛ و هو قول ابن سحنون[1].

- و الثّاني : أنّ ذلك لا يجوز ؛ و هو قول سحنون.

- و الثّالث : أنّ ذلك جائز إذا علم بخبث الثّمن، و لا يجوز إن لم يعلم ؛ و هو قول ابن عبدوس[2].

قال الدّاودي[3] : " نحا ابن عبدوس في قوله منحى الورع و لم يصب، لأنه إذا لم يعلم أعذر منه إذا علم ".

---

[1] ابن سحنون : هو محمّد بن سحنون. تفقّه بأبيه، و سمع من ابن أبي حسّان و موسى بن معاوية و عبد العزيز يحيى المدني و غيرهم. و رحل إلى المشرق فلقي بالمدينة أبا مصعب الزّهري و ابن كاسب. كان عالما فقيها في مذهب أهل المدينة بالمغرب. و كان غزير التّأليف له أكثر من مائتي كتابا في فنون من العلم، منها : كتاب يظمّ عشرين جزءا وضعه في الجهاد. أمّا مولده، فكان سنة ٢٠٢ هـ.؛ و توفّي سنة ٢٥٦ هـ.؛ و دفن بالقيروان. (أنظر : ابن فرحون، *الدّيباج المذهّب*، ص٢٣٤ إلى ص٢٣٧).

[2] ابن عبدوس : هو محمّد بن إبراهيم بن عبدوس بن بشير. أصله من العجم. قال أبو سعيد المصري : و هو من موالي قريش. ولد في سنة ٢٠٢ مع ابن سحنون في سنة واحدة. درس الفقه على الإمام سحنون، حتّى أدرك مصاف الحافظ لمذهب مالك و الرّواة من أصحابه. و به تفقّه جماعة من أصحاب سحنون فمن بعدهم. و له من التّآليف كتاب التّفاسير، و له كتب فسّر فيها أصولا من العلم : تفسير كتاب المرابحة، و تفسير المواضعة، و تفسير كتاب الشّفعة، و كتاب الدّور. و في موفّى حياته شرع في تأليف كتابا سمّاه المجموعة، أعجلته المنيّة قبل تمامه. توفّي – رحمه اللّه – سنة ٢٦٠ أو سنة ٢٦١ في رواية أخرى. (أنظر : *تراجم أغلبيّة – مستخرجة من " مدارك " القاضي عياض*، تحقيق : محمّد الطّالبي، من ص ١٨٩ إلى ص ١٩٦، نشر الجامعة التّونسيّة. تونس. ١٩٦٨.

قال الإمام أبو الوليد : و ليس قول الدّاودي بصحيح . و إنّما المعنى فيما ذهب إليه ابن عبدوس : أنّه إذا علم البائع بخبث المال ، فقد رضي بمعاملته ، و صحّت السّلعة للمشتري ، فجاز أن تشترى منه .

و أمّا إذا لم يعلم بخبث المال ، كان له ، إذا علم ، أن ينقض البيع و يستردّ سلعته ، لأنّه يقول : " أنا لم أرض بمبايعة من إستغرق ذمّته بالحرام ". فإذا وجب له نقض البيع و أخذ سلعته ، لم يجز أن تشترى من المشتري . و هو كلام صحيح ، ينبغي أن يحمل على التّفسير لقول ابن سحنون و ابن حبيب ، بأن يتأوّل عليهما أنّهما أرادا بالمساواة بين أن يعلم البائع أو لا يعلم في حقّ عقد البيع ، إذا علم بعد ذلك و رضي .

فترجع المسألة إلى قولين :

- أحدهما : قول سحنون : إنّ ذلك لا يجوز . قال الإمام أبو الوليد ، رضي الله عنه : و هو الصّحيح لما قد ذكرناه من أنّه في حكم المضروب على يده .

- و الثّاني : أنّ ذلك جائز إذا علم البائع بخبث [٥ ظ] الثّمن و كذلك السّلعة ، أو وهبت له ، يتخرّج جواز شرائها منه على قولين ؛ و الله أعلم .

القول الرّابع : إنّ المال الخبيث الحرام ، إذا كان عينا ، فهو على صاحبه حرام . فإن وهبه لرجل أو إشترى به سلعة بعد أن غاب عليه ، فهو حلال للبائع و الموهوب له .

---

[٣] الدّاودي : فقيه مغربيّ ، نشأ بطرابلس و توفّي بتلمسان سنة ٤٠٣ . (أنظر : *تراجم أغلبيّة – مستخرجة من " مدارك " القاضي عياض* ، تحقيق : محمّد الطّالبي ، ص ٤٥٥ . نشر الجامعة التّونسيّة . تونس . ١٩٦٨ .).

حكي هذا القول عن ابن مزين[1] و غيره . و على هذا يرث ذلك المال عنه ورثته ؛ و هو قول ابن شهاب[2] و الحسن البصري[3] .

روي عن ابن شهاب أنه قال في من كان على عمل ، فكان يأخذ الرّشوة و الغلول[4] و الخمس[5] ، و في من كان أكثر تجاراته الرّبا ، إنّ ما ترك من الميراث سائغ لورثته بميراثهم الذي فرض الله لهم ، علموا بخبث كسبه أو جهلوه ، و إثم الظّلم على جانيه .

و روي عن الحسن أنّه دخل على عبد الله بن الأهتم[6] يعوده في مرضه ، فجعل عبد الله يصوّب النّظر إلى صندوق في بيته . فقال له : " يا أبا سعيد ، هذه مائة لم أود منها زكاة و لا وصلت منها رحما " . فقال الحسن لولده بعد موته : " أتاك هذا المال حلالا ، فلا يكون عليك وبالا : أتاك عفوا صفوا ممّن كان له جموعا منوعا من باطل جمعه من حقّ منعه " .

[1]ابن مزين : هو جعفر بن يحيى بن إبراهيم بن مزين ، مولى رملة بنت عثمان بن عفّان ، رضي الله عنه . سمع من أبيه و من محمّد بن وضّاح و الخشني . و كان فقيها مقدّما . و توفّي سنة ٣٩١ هـ . (أنظر : ابن الفرضي ، *تاريخ العلماء و الرواة للعلم الأندلسي* ، ص١٠٣ . ص١٠٣) .

[2]ابن شهاب : أنظر : الزّهري (ص ١٤ هامش عدد ٣) .

[3]الحسن البصري : هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري ، تابعي ، أحد العلماء الفصحاء النّسّاك و إمام البصرة في عصره ، له من الحجّاج بن يوسف مواقف ، لكنّه سلم من أذاه . ولد بالمدينة سنة ٢١ هـ . و توفّي بالبصرة سنة ١١٠ هـ . (أنظر : ابن خلّكان ، *وفيات الأعيان* ، ج٢ - من ص٦٩ إلى ص٧٣) .

[4]الغلول : السّرقة من مال الغنيمة قبل القسمة .

[5]الخمس : أخذ خمس الأموال .

[6]عبد الله بن الأهتم : شهد خلافة سليمان بن عبد الملك ، أي العقد الأخير من القرن الأوّل للهجرة . و كان من جلساء يزيد بن المهلّب . (أنظر : ابن خلّكان ، *وفيات الأعيان* ، ج٦ . ص٣٩٧ - ص٣٩٨) .

و من حجّة من ذهب إلى القول أنّ عمر بن عبد العزيز[1]، لمّا ولّي، أعطى بيت المال، الذي وجده لمن قبله من أمراء الجور، للفقهاء و غيرهم ممّن يستحقّ العطاء، لأنّ ذلك العين قد صار مضمونا[2] على جانبيه من الذمّة. و هذا لا حجّة فيه، لأنّ عمر بن عبد العزيز، لمّا ولّي [بعد] الذي قبله، ما علم من المظالم في بيت المال، و قد كانوا يحبّون الحلال و الحرام.

و قد قال سحنون في *العتبيّة*: إنّ جلّ ما يدخل بيوت المال بالأمر المستقيم و الدّين كانوا يظلمون فيه قليلا في كثير.

و هذا، و اللّه أعلم، تأوّل من قبل جوائز من لا يرضى من الخلفاء، كاللّيث[3] و مالك رحمهما اللّه؛ لأنّه قد روي عن مالك أنّه قال: "المأخوذ بغير حقّه لا يحلّ لقاض في رزقه، و لا لعالم، و لا لغيره". فلم يكن مالك، رحمه اللّه، يأخذ من مال يعتقد أنّه لا يشوبه حلال؛ و هو يطلق القول فيه [٦ و] بأنّ ذلك لا يحلّ. و إنّما أخذ ممّا إعتقد أنّه يشوبه الحلال تقيّة على نفسه و مداراة عليها، مخافة أن يتأوّل عليه أنّه يرى

---

[1] عمر بن عبد العزيز: أبوه عبد العزيز بن مروان و أمّه أمّ عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطّاب. توفّي عمر بن عبد العزيز يوم الأربعاء لخمس ليال بقين من رجب سنة ١٠١ هـ. بدير سمعان. و قيل إنّه مات لعشر بقين من رجب من السّنة، و هو ابن ٣٩ سنة و أشهر. و قيل إنّه مات بخناصرة. و لمّا توفّي تولّى مكانه يزيد بن عبد الملك بن مروان. (أنظر: ابن خلّكان، *وفيات الأعيان*، ج٦. ص٣٠١ – ص٣٠٢).

[2] المضمون: الضّمان عند الفقهاء له إطلاقان:

- أخصّ: و هو شغل ذمّة أخرى بالحقّ.

- أعمّ: و هو الحفظ، و الصّون الموجب تركه للغرم. و منه قولنا: ضمان الرّهن، و ضمان البيع. (الدّسوقي).

[3] اللّيث: هو أبو الحارث اللّيث بن سعد بن عبد الرّحمان، إمام أهل مصر في الفقه و الحديث. ولّي القضاء بمصر، و كان قد حجّ في سنة ١١٣ هـ.، و هو ابن عشرين سنة، و سمع من نافع مولى ابن عمر. ولد سنة ٩٣ للهجرة، و توفّي يوم الخميس منتصف شعبان سنة ١٧٥ هـ. و دفن يوم الجمعة بمصر. (أنظر: ابن خلّكان، *وفيات الأعيان*، ج٤. ص١٢٧ – ص١٢٨).

تجويزهم و يبيح القيام عليهم ، و هو لذلك كاره . ألا ترى أنّه كان ينهى النّاس عن الأخذ ؟ فإذا قيل له : " إنّك تأخذ " ، قال : " أكره أن أبوأ بإثمي و إثمك ".

قال الإمام أبو الوليد ، رضي اللّه عنه : و هذا الإختلاف كلّه ، إذا جهل أهل التّباعات و يئس من معرفته . و أمّا إذا علموا أو تعيّنوا ، فلا يصحّ من ذلك إلاّ القول الأوّل ؛ و اللّه أعلم .

فصل

و لو اغتصب هذا المستغرق الذّمّة بالحرام رجلا دنانير أو دراهم أو طعاما ، فغاب على ذلك و لم يعرف بعينه ، لساغ للمغصوب منه أن يضمنه في ذلك كلّه المثل ، إذا لم يدخل على أهل تباعته ممّا أخذ نقصا . و كذلك لو إغتصب منه سلعة فجحدها ، لساغ أن يضمنه قيمتها ، لأنّه لا يدخل بذلك على أهل تباعاته نقصا ، قولا واحدا .

و أمّا لو جنى على دابّة رجل فقتلها ، أو على ثوب فخرّه أو أفسده ، لما ساغ له أن يضمنه القيمة في ذلك إلاّ على القول الرّابع ، لأنّه يدخل بذلك على أهل تباعاته نقصا . و كذلك لا يسوغ لأجير أن يأخذ منه أجرة في خدمته إيّاه ، و لا الحجّام أجرة في حجامته ، إلاّ على القول الرّابع ؛ لأنّهم يدخلون بذلك على أهل تباعاته نقصا . و لو كانت الإجارة فيما يتعلّق بماله لجرت مجرى مبايعته ؛ و قد تقدّم القول في ذلك . و لا يجوز له ، هو ، أن يتزوّج بذلك المال ، لأنّه كالمضروب على يده فيه .

و قد سئل مالك ، رضي اللّه عنه ، عن الرّجل يتزوّج بالمال الحرام : " أ تخاف أن يكون ذلك مضارعا للزّنا ؟ " ، فقال : " أي و اللّه ، إنّي لأخافه ، و لكن لا أقوله ".

و كذلك لا تخالع[1] به المرأة زوجها ، إن كانت إمرأته . و لا يودي منه أرش[2] جناية ، عمدا كانت أو خطءا . و يطيب المهر للمرأة و الخلع للزّوج و الأرش للمجني عليه ، عل القول الرّابع ؛ و إن كان ذلك لا يجوز للدّافع .

فصل

و لا يرث عنه ورثته ، و لا تجوز فيه وصاياه ، لأنّها [٦ ظ] ديون عليه ، و لا ميراث لأحد ، إلاّ بعد آدائه الدّين ، لقول اللّه عزّ و جلّ : " من بعد وصيّة يوصي بها أو دين " . فإن جهل أهل التّباعات و يئس من معرفتهم ، تصدّق بالمال عنهم . فإن كان الورثة فقراء ، ساغ لهم أن يأخذوه على سبيل الصّدقة عن أهل التّباعات ، لا على سبيل الميراث من موروثهم .

هذا هو الصّحيح من الأقوال ، و ما تقدّم عن الزّهري[3] و الحسن البصري إنّما يتخرّج على القول الرّابع ، على ما ذكرناه .

و قد قيل : إنّ ورثته ، إن كانوا ممّن ينتفع بهم المسلمون و يغنوا عنهم في وجه من الوجوه التي يجب أن يرزقوا عليها من بيت المال ، ساغ لهم أن يأخذوه أيضا

---

[1] خالعت المرأة زوجها : طلبت أن يطلّقها بفدية من مالها .

[2] الأرش ، عند المالكيّة : قيمة العيب (أي ما يسترد من ثمن المبيع إذا ظهر فيه عيب) .

[3] الزّهري : هو أبو بكر محمّد بن مسلم بن عبيد اللّه بن عبد اللّه بن شهاب بن عبد اللّه بن الحارث بن زهرة الزّهري ، أحد الفقهاء و المحدّثين و الأعلام التّابعين بالمدينة . رأى عشرة من الصّحابة ، و روى عنه جماعة من الأئمّة منهم مالك بن أنس و سفيان بن عيينة و سفيان الثّوري . و عيّنه يزيد بن عبد الملك قاضيا . توفّي الزّهري ليلة الثّلاثاء في ١٧ رمضان سنة ١٢٤ هـ ، و هو ابن ٧٣ سنة . (أنظر : ابن خلّكان ، *وفيات الأعيان* ، ج٤ . من ص ١٧٧ إلى ص ١٧٩) .

لإنتفاع المسلمين بهم، على مذهب من يرى أنّ حكم هذا المال حكم الفيء، لا حكم الصّدقة.

و القياس هذا القول: أن يأخذوه على سبيل الميراث، لأنّه إذا رأى حكمه حكم الفيء، فقد أسقط حكم أهل التّباعات منه للجهل بهم. و إذا سقط حقّهم منه، وجب أن يكون ميراثا للورثة بالنّسب: كما أنّه إذا سقط حقّ الورثة للجهل بتعدّدهم، كان ميراثا للموالي بالولاء. و لو لم يسقط حقّ أهل التّباعات منه للجهل بهم، لوجب أن يتصدّق به عنهم. و هذا القول الأخير هو أبين.

و أمّا القسم الثّاني، و هو أن يكون الحرام قائما بعينه عند آخذه، لم يفت ردّه بعينه إلى ربّه و مالكيه، فسواء كان له مال سواه أو لم يكن، لا يحلّ لأحد أن يشتريه منه إن كان عرضا، و لا يبايعه فيه إن كان عينا، و لا يأكله إن كان طعاما، و لا يقبل شيئا من ذلك هبة و لا يأخذه منه في حقّ له عليه. و من فعل شيئا من ذلك، و هو عالم، كان سبيله سبيل الغاصب في جميع أحواله؛ و كذلك إذا فات عند الغاصب، و لم تذهب عينه بأمر من السّماء أو بجناية عند الغاصب عليه، لأنّ ذلك لا يقطع تخيير صاحبه في أخذه، مثل أن تكون شاة فيذبحها، أو بقعة فيبنيها، أو ثوبا فيخيّطه أو يصبغه، أو ما أشبه ذلك. و لو أفاته إفاتة يلزمه فيها القيمة أو المثل [٧ و] فيما له مثل. و يسقط خيار ربّها عند بعض العلماء، كالفضّة يصوغها حليّا، أو الصّفر يعمل منه قدحا، أو الخشبة يصنع منها توابيتا أو أبوابا، أو الصّوف أو الحرير أو الكتّان يعمل من ذلك ثيابا و ما أشبه ذلك؛ لما جاز لأحد أن يشتريه، و لا أن يستوهبه لجلالة من يقوله من العلماء: "إنّ لربّ هذه الأشياء أن يأخذ الفضّة مصوغة دون شيء يكون عليه للغاصب، لقول رسول الله، صلّى الله عليه و سلّم: "ليس لعرق ظالم حقّ"."

ألا ترى لو أنّ رجلا غصب قمحا فطحنه و خبزه، أو شاة فذبحها و صنع منها طعاما، أنفق عليه في عمله أضعاف قيمته، لما ساغ لأحد أن يستجيز أكله، على قول من لا يرى لربّه إلاّ مثل القمح و قيمة الشّاة؟

و لو غصب الغاصب بقرا و عبيدا ، فحرث بأولئك العبيد و تلك البقر أرضا حلالا بزرّيعة حلالا ، فدفع في ذلك زرعا ، لكان إشتراء ذلك الزّرع منه مكروها حتّى يصلح شأنه مع ربّ العبيد و البقر ، لأنّه لا خلاف في أنّ الزّرع للغاصب ، و ليس قوّة الكراهيّة في ذلك ككراهيّة شراء القمح الذي غصبت زرّيعته ، لأنّ من أهل العلم من يرى أنّ الزّرع لصاحب الزرّيعة .

و أمّا من غصب أرضا ، فزرع فيها زرّيعة حلالا ، فلا يجوز الإشتراء من قمحه ، لأنّ الخلاف في أنّ الزّرع لصاحب الأرض قويّ مشهور ، لقول رسول الله ، صلّى الله عليه و سلّم : " ليس لعرق ظالم حقّ " ؛ و لأنّه يشبه ولادة الحيوان المتّفق عليها .

فعلى هذا ، فقس ما أشبه هذه الوجوه . ما كان من ذلك لا خلاف بين أهل العلم أنّه لا حقّ للمغصوب منه في عينه ، و لا تخيير له في أخذه ، فيكره إشتراء ذلك من الغاصب حتّى يصلح شأنه مع المغصوب منه . و ما كان من ذلك فيه إختلاف ضعيف شاذّ ، فقويت الكراهيّة في إشترائه من الغاصب قبل أن ينصف المغصوب منه . و ما كان من ذلك فيه إختلاف قويّ ، لم يجز إشتراؤه مراعاة لذلك الخلاف . و ما كان من ذلك الإختلاف في أنّ المغصوب منه مخيّر في أخذه ، لم يحلّ لأحد [٧ ظ] إشتراؤه .

فقف على هذا الأصل[1] و أحمل عليه جميع فروعه[2] ، إن شاء الله تعالى .

---

[1] الأصل : في الشرع : عبارة عمّا يبنى عليه غيره و لا يبنى هو على غيره . و ما يثبت حكمه بنفسه ، و يبنى عليه غيره (الجرجاني) .

[2] الفرع : من كلّ شيء أعلاه ؛ و هو ما يتفرّع من أصله .

فصل

و أمّا إذا فات الغاصب بالشّيء المغصوب بالمعاوضة ، فذلك يختلف على ما أذكره .

إمّا إن باع الغاصب العرض الذي إغتصبه بعرض آخر ، لم يحلّ لأحد أن يشتري منه أيضا ذلك العرض ، من أجل أنّ للمغصوب منه أن يأخذه ، لأنّه من عرضه ؛ إلاّ أن يفوت العرض عند الغاصب ، فيختار المغصوب منه أن يأخذ عرضه من المشتري . فيجوز حينئذ أن يشتري ذلك العرض من الغاصب ، إن لم يكن مستغرق الذمّة ، على ما تقدّم من مذهب ابن القاسم .

و كذلك إن باع الغاصب العرض الذي إغتصبه بعرض ، ثمّ باع ذلك العرض بعرض آخر ، لم يحلّ لأحد أن يشتري منه ذلك العرض ؛ إلاّ أن يفوت ، فيختار المغصوب منه أن يأخذ عرضه من المشتري الأوّل أو ثمنه من المشتري الثّاني ، و يكون الغاصب غير مستغرق الذمّة ، على ما تقدّم من مذهب ابن القاسم أيضا .

و لو باع الغاصب العرض الذي إغتصبه بدنانير أو دراهم ، لم يجز لأحد أن يبيعه عرضا بتلك الدّنانير أو الدّراهم بأعيانها ، وإن لم يكن مستغرقا ؛ إلاّ على تأويل ضعيف ، و هو أنّ العين لا تتغيّر على قول قائل ، و لو إشترى الغاصب بالدّنانير و الدّراهم بأعيانها التي باع بها العرض المغصوب عرضا آخر ، لجاز أن يشترى منه ذلك العرض إن لم يكن مستغرق الذمّة ، لأنّ المغصوب منه لا سبيل [له] إلى[1] هذا العرض . و إنّما هو مخيّر بين أن يأخذ عرضه من الذي إشتراه و يرجع الذي إشتراه على الغاصب بالثّمن ، و بين أن يجيز البيع و يأخذ مثل الثّمن من الغاصب . و من أهل العلم من لا يرى للمغصوب أن يجيز البيع و يأخذ الثّمن ، لأنّ الإستحقاق[2] عنده يبطل البيع ، فكأنّه لم

---

[1] في الأصل : على .

[2] الإستحقاق : شرعا : ظهور كون الشّيء حقّا واجبا للغير (ابن عابدين) . عند المالكيّة : رفع ملك شيء بثبوت ملك قبله .

ينعقد ؛ فيرى الصّفقات كلّها منتقضة ، لأنّ العين عنده كالعرض ، إن كان إشترى به بعينه ، و لم تقع الصّفقة باللّفظ ، [٨ و] ثمّ دفع تلك العين . و لو غصب الغاصب دنانير أو دراهم ، لم يجز لأحد أن يبيع منه بها سلعة ، و لا أن يقبلها منه هبة ، و إن لم يكن مستغرق الذمّة ، و لا أن يأكل من طعام إشتراه بتلك الدّنانير أو الدّراهم .

و هذا إذا إشترى الطّعام أو السّلعة بتلك الدّراهم أو الدّنانير بأعيانها ، لأنّ من أهل العلم من يرى البيع بها منفسخا ، و يجعل الطّعام و السّلعة باقيين على ملك بائعهما .

و أمّا لو إشترى ذلك على ذمّته ، ثمّ نقد فيه تلك الدّنانير أو الدّراهم المغتصبة ، لكان أكل ذلك الطّعام و شراء تلك السّلعة مكروها ، حتّى ينصف المغصوب منه الدّراهم أو الدّنانير أو يتحلّله منها .

و لو غصب الغاصب دنانير أو دراهم ، فاشترى بها بأعيانها سلعة ، لم يجز [لأحد] أن يشتري منه تلك السّلعة ، إذ من أهل العلم من يقول : إنّ البيع الواقع بها غير منعقد[1] ، و إنّ السّلعة باقية على ملك بائعها ، على ما ذكرناه ، و هو قول الشّافعي[2] و المروزي[3] و جماعة سواهما . و قد قيل : إنّ البيع منعقد ، و للمغصوب منه الدّنانير

---

[1] الإنعقاد : الشّيء عند المالكيّة : عبارة عن تقوّمه بأجزائه . و لا يصحّ أن يفسّر بـ " يصحّ " أو " يلزم " ، لأنّ البيع مثلا قد يحصل بالمعاطاة أو غيرها من الصّيغ .

[2] الشّافعي : هو الإمام أبو عبد الله محمّد بن إدريس بن العبّاس بن عثمان بن شافع بن السّائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطّلب بن عبد مناف القرشي المطلبي الشّافعي . و هو أوّل من تكلّم في أصول الفقه ، و هو الذي إستنبطه مؤسّسا بذلك أحد المذاهب الأربعة ، نريد : المذهب الشّافعي . و مولده سنة ١٥٠ هـ . بمدينة غزّة . و حمل من غزّة إلى مكّة و هو ابن سنتين ، فنشأ بها و وصل إلى مصر بعد حلّ و ترحال سنة ١٩٩ هـ . و لم يزل بها إلى أن توفّي يوم الجمعة آخر يوم من رجب سنة ٢٠٤ هـ . (أنظر : ابن خلّكان ، *وفيات الأعيان* ، ج٤ ، من ص ١٦٣ إلى ص ١٦٩) .

[3] المروزي : حرّف إسمه حسب المراجع تحريفات مختلفة . و يدعوه أبو العرب في كتاب *الطّبقات* (ص ٢٣٩) محمّد بن عمر المروذي ؛ و ابن ناجي في كتاب *المعالم* (الجزء الثّاني ، ص ١٨٨) محمّد

و الدّراهم أن يأخذ السّلعة التي إشترى الغصب بها ؛ و على قياس هذا القول يأتي قول ابن عبد اللّه بن عمر[1]، رضي اللّه [عنه]، و نافع[2] مولاه، فيمن تعدّى على وديعة تاجر بها و ربح فيها : إنّ الرّبح لصاحبها .

فصل

و إختلف في غلاّت[3] المغصوب : فقيل : إنّما للغاصب ، لقول رسول اللّه ، صلّى اللّه عليه و سلّم : " الخراج بالضّمان[4]" . و قيل : إنّها للغاصب ، إلاّ ما كان منها متولّدا عن

بن عمر المروزي ؛ و ابن عذاري في كتاب *البيان* (الجزء الأوّل ، ص ١٥١) محمّد بن عمر بن يحيى بن عبد الأعلى المروزي . أصله من جند خراسان . من أهمّ فقهاء الحنفيّة بالقيروان . كان صديقا لابن عبدون ، و هو الذي صلّى عليه عند وفاته . ولاّه أبو عبد اللّه الشّيعي الدّاعي قضاء القيروان في شعبان سنة ٢٩٦ ، فمنع الإفتاء بغير مذهب جعفر بن محمّد ، ثمّ كيد له فحبس و مات في العذاب برقّادة سنة ٣٠٣ . (أنظر : *تراجم أغلبيّة – مستخرجة من " مدارك " القاضي عياض* ، تحقيق : محمّد الطّالبي ، ص ٥١٦ . نشر الجامعة التّونسيّة . تونس . ١٩٦٨) .

[1] ابن عبد اللّه بن عمر : هو أبو عبد الرّحمان بن عبد اللّه بن عمر بن الخطّاب القرشي العدوي . أسلم مع أبيه و هو صغير لم يبلغ الحلم و هاجر مع أبيه إلى المدينة . و كان كثير الإتّباع لآثار الرّسول – صلّى اللّه عليه و سلّم – شديد التّحرّي و الإحتياط و التّوقّي في فتواه . توفّي بمكّة سنة ٧٣ هـ . و هو ابن ٨٤ سنة . (أنظر : ابن خلّكان ، *وفيّات الأعيان* ، ج ٣ ـ من ص ٢٨ إلى ص ٣١) .

[2] نافع : هو مولى أبو عبد الرّحمان عبد اللّه بن عمر بن الخطّاب القرشي العدوي .

[3] الغلّة : عند المذاهب الأربعة : كلّ ما يحصل من بيع الأرض أو أجرتها أو أجرة الدّار أو كسب العبد و نحو ذلك .

[4] الخراج بالضّمان : أي أن يملك المشتري الخراج الحاصل من المبيع بسبب ضمان الأصل الذي عليه . فإذا إشترى الرّجل أرضا فاستغلّها ، أو دابّة فركبها ، أو عبدا فاستخدمه ثمّ وجد به عيب

الشيء المغصوب كلبن [الماشية] المغصوبة و صوفها و ثمر الشجر ، فإنه للمغصوب منه ؛ لأنه متولد عن الشيء المغصوب ، فأشبه ولادة الحيوان . و قيل : إنه ليس للغاصب من ذلك [شيء] إلا كراء الحيوان و الثياب ؛ و هو الذي يأتي [٨ ظ] على أحد قولي مالك في *المدونة* . و قيل : إنه ليس للغاصب من ذلك شيء ، لقول رسول الله ، صلى الله عليه و سلم : " ليس لعرق ظالم حق " . و قيل : إن حكم غلات المغصوب كلها ، حكم الشيء المغصوب في جميع الأشياء .

فلا يجوز على هذا الإختلاف لأحد أن يبتاع من الغاصب شيئا من غلات المغصوب كلها ، كانت ثمرة نخلة ، أو لبن ماشية ، أو خراج رقيق ، أو كراء مساكن ؛ و لا أن يستجيز قبول شيء منه ، على وجه الهبة و العطية . إلا أن أشد هذه الأشياء و أبينها في التحريم : لبن الماشية و صوفها ، و ثمر النخيل و سائر الأشجار ، لقلة القائلين من أهل العلم : إنها للغاصب .

و بالله التوفيق ، لا رب غيره .



كمل الكتاب بحمد الله و حسن عونه
و صلى الله على سيدنا محمد
صلى الله و سلم بنبيه و عبده.

قديما ، فله الرد . و يستحق الغلة في مقابلة الضمان للمبيع الذي كان عليه ، لأن المبيع يدخل في ضمان المشتري بالقبض .

الفهارس

فهرس الآيات :

- ص ٢ : " وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ "
  (سورة البقرة ، الآية ٢٧٩) .

- ص ٧ : " فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ "
  (سورة النساء ، الآية ١١) .



فهرس الأحاديث :

- ص ٣ : " هدايا الأمراء " .

---

* الأرقام الهندية المحال عليها في هذا الفهرس هي أرقام المخطوط .

- ص٢ : " الحلال بين و الحرام بين ، و بينهما أمور مشتبهات ، فمن اتقى المشتبهات ، استبرأ لدينه و عرضه ".

- ص ٨ - ص ١٠ : " ليس لعرق ظالم حق ".

- ص ١٠ : " الخراج بالضمان ".

فهرس الأعلام :


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تأريخ الصفر
أو التقويم العجمي بالأندلس .

بقلم: الحسين اليعقوبي ،
كليّة الآداب بمنوبة

إلى روح الأستاذ الشاذلي بويحي ،
فقيد كلية الآداب بتونس ، رحمه الله]

يدلّ تقويم الزمن عادة على حضارة متميّزة . وقد اهتمت الحضارة الإسلامية ، شأنها شأن الحضارات السابقة : المصريّة و اليونانيّة والفارسيّة والرومانيّة ، بهذه المسألة (1). فاعتمدت تقويما بنت عليه خصوصيتها وحققت به غيريّتها : وهو التقويم الهجري (2) . ذكر الطبري أن السنة العربية القديمة كانت قمرية شمسية ، وكانت تعدّل بالنسيء أو الكبس ، فتدور مع سنة الشمس . وكان القلمّس (3) ، [أو رجل من كنانة] هو متولي الكبس ، غير أن الإسلام منع النسيء لأنهم يجسرونه على شكل يستبيحون فيه القتال في الأشهر الحرم. وفي ذلك يقول الشاعر : [الطويل]

لنا ناسئ نمشون تحت لوائه يحل إذا شاء الشهور ويحْرم . (4)

غير أن تحقيق الغيرية لم يمنعها من التفتّح على تقاويم الشعوب الأخرى والاعتماد عليها استجابة للصلات القائمة معها أو لضرورة عملية يقتضيها الواقع اليومي (5) . وذلك لأنّ دورة السنة الهجرية لا تبقي الفصول في أوانها فكان على الراصد القديم أن يوافق بين الشهور القمريّة في التقويم الهجري والشهور الشمسية في التقاويم الأخرى كي تبقى

---

1) انظر مادة Calendrier) في معجم لاروس الكبر (Grand Larousse= G.L) ج 1 ، ص724-725 ، وفي دائرة المعارف الكونية (Encyclopédie Universalis = E.U) ج 4 ص 779-780 .

2) يبدأ من الهجرة وذلك قبل وقت قدوم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة وأمره بالتاريخ ، وهو ما يوافق سنة 622 ميلاديّة .

3) قد يكون عثمان بن عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب .

4) رواه عن الطبري أنيس فريحة في كتابه : أسماء الأشهر والعدد والأيام وتفسير معانيها . مطبعة جروس برس ط1 لبنان 1988 ، ولم نجده في تاريخ الطبري ولا في اللسان في مادتي " نسأ " "وكبس" .

5) مثل حساب الأنواء ، أو استخلاص الخراج أو الخروج في الصوائف أو الاستعداد لقلع الأرض أو للصيد وحفظ الصحة بالنسبة إلى الأشخاص (الاستحمام ، التغذية ، الفصد ، الحجامة ، الوطء ، إلخ).

الفصول في أوانها بالنسبة إلى دورة الشمس حول الأرض . ولعل هذا هو الباعث على تأليف كتاب " الآثار الباقية من القرون الخالية " للبيروني (ت 440/1048) (6) وكتب توفيقات السنين الهجرية مع السنين القبطية أو المسيحية أو العبرية قديما وحديثا (7) أو ما يسمّى بجداول المقابلات(8).

ويلاحظ في بعض القبريات (شواهد القبور) أنه قد يكتفى بالتوفيق بين الشهور (9).ونادرا ما يقع التوفيق بين الشهور والسنين(10). غير أن الأمر قد يختلف في بعض

---

6) انظر دائرة المعارف الإسلامية الجديدة (Encyclopédie de l'Islam = E.I.2) ج 1 ص 1273 - 1275 .

7) نذكر منها بعد كتاب البيروني على سبيل المثال لا الحصر :

- تقويم التواريخ لحاجي خليفة (1068 / 1657) .
- التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنجية والقبطية ، وضعه اللواء محمود مختار باشا عام 1313/1884 ، ويبدأ من السنة الأولى للهجرة وينتهي سنة 1500 هـ .
- التقويم الإداري التركي .

8) نذكر منها أيضا :

- الجداول التي كانت تنشرها تباعا جريدة النزهة الخيرية بتونس (ق 19)
- جدول محمد بن الخوجة (Concordances... ، تونس ، 1897 .
- جدول كاتينوز (Caténoz : Concordances... 1926) .
- أطلس تاريخ الإسلام = (Atlas of Islam History, Princeton, 1952
- وجدول المنجد في اللغة والأعلام ، مادة (سنة) .

9) : انظر مثالا على ذلك القبرية (أي الشاهد أو النصب) التي ذكرها مصطفى سليمان زبيس في كتابه (Corpus des Inscriptions Arabes de Tunisie : Tunis 1955 ، ج 1 ص 55 . وما لا شك فيه أن تقويما ما كان معتمدا في تونس إلى جانب التقويم الهجري، نكر لا نستطيع الجزم أن كان التقويم اليولياني (Calendrier julien) أو التقويم الديوقلسياني (Ere Dioltienne) الذي كان - حسب ما يبدو - متداولا بين بقايا الروم الأفارقة في تونس في القرن 5/11 . وقد اقتصر منه في هذه القبرية بالذات على ذكر الموافقة مع الشهر (أبليو) غير أن أسماء الشهور بين التقويمين واحدة . أمّا اعتماد التوفيق بالسنوات فلم يثبت لا في قبريات المسلمين ولا في قبريات النصارى في ذلك التاريخ . لذا فإن احتمال زبيس في الهامش عدد 77 مكرر من المرجع المذكور أعلاه بنفس الصفحة ، يبقى محل نظر . لكن ما ثبت في قبريات الدولة المرادية بتونس يدل على وجود تفويت في بعض القبريات ، لكنا لم نستطع تحليل فارق ثلاث عشر يوما بين ما هو مذكور على القبرية وما يمكن أن يوافقه في جداول التوفيقات. انظر حول هذه المسألة أبحاث أحمد السعداوي في قبريات مدينة تونس ضمن (منشورات التميمي بزغوان ، تونس 1998).

10) انظر، في خصوص التوفيق بين التقويم الميلادي والتقويم الهجري عند الروم الأفارقة الأفارق (في القرن الخامس الهجري ، مقال عمار المحجوبي :

Nouveau Témoignage Epigraphique sur La Communauté Chrétienne de Kairouan au V/XI : ds. Africa ; n1 ; 1966 ; 87

كتب التراث (11) ،فمنهـا ما يحرص أحيـانـا علـى إجراء الموافقة بين أكثر من تقويم مثل ما فعل ابـن حيـّان(ت 1076/469) فـي كتاب"المقتبس في تاريخ الأندلس"(12).فقد كان يـؤرخ الحـدث بالتقـويم الهجري ويذكرأحيانا تقويم ذي القـرنين (الإسكندر) ،مـن وضع سوزوجـين (Sosogène)الإسكندري،والتقويم العجمـي والتقويم الميـلادي وأحيانا التقويم الفارسي(13) .

ومن دواعي الاهتمام بهذه التوفيقات هو تفريق ابن حيّان بين التقـويم الميلادي والتقويم العجمي الذي تميّز به عجم الأندلس حيث يقول « وفيـها [أي سـنة 235] سيـلان عظيمان بنهر قرطبة في شهر رجب القمري الموافق لشهر ينير(كذا) الشمسي رأس سنة العجم بالأندلس، غدا في أمهات السيول » (14).وهذا التقويم العجمي هو المشارإليه أحيانا فـي كتب التـاريـخ والأدب بالأندلس بـ"تاريخ الصفر " .ويذكره ابن حيـّان الأندلـسي في " المقتبس " مرّة بتقويم " العجم " ومرّة بـ"تاريخ الصفر " . فيـقـول نقـلا عن الرازي :« برز الخليفة الناصر لدين الله لغزاته هذه يوم الخميس لثمان خلون من شهـر رمـضان مـن هـذه السـنة [أي سنة 301 هـ] وهو اليوم السابع من شهـر أبريل العجمي سنة اثنـتين وخمسين وتسعـمائة لـتاريخ الصـفر ولسـنة ألـف ومائتـين وخـمس وعـشـرين سـنة لذي القرنين » (15) .

وقد علّق المحقق على هذه الفقرة بقوله :" إنّ الإسبان كانو يؤرخون في الأندلس بناء على تاريخ الصفر.ويبدأ تاريخ الصفر أول يـنـاير عـام 38 قـبل الميلاد ، ولهذا فإنّ 301 هجرية تتوافق مع سنة 952 ميلادية وليس مع سنة 752 »،وهذا خطأ من الناسخ ".(16) وحسب المحقق فإن سنة 301 هـ تـوافـق سنـة 952 فـي تاريخ الصفر وتوافـق حيـنئذ سنة 913 أو 914 في التقويم الميلادي ، كما أن سنة 235 هـ المـذكـورة أعـلاه تـوافـق سنـة 849 في التقويم الميلادي وسنة 887 في تقويم الصفر المشار إليه بعبارة "رأس سنـة العجـم بالأندلس".

وقد علّل المقري بداية اعتماد هذا التقويم بقوله : « ذكـر ابـن حـيّان والـرازي (ت 344/ 955) (17) والحـجاري [ت584/1188] أنّ أكتـيـفـيـان (Octavian) ثـاني قياصرة الروم ... ملك أكثر الدنيا وضرب نقودا رومية بالصفر (النحاس) ، فأرّخت الروم من ذلك العهد ، وكان قبل مـيلاد المسيح بثمان وثلاثين سنة » (18) .

أمّا الدكتور أمين توفيق الطيبي فقد حدّد مـدّة تداول هذا التقـويم بقوله : « إن

11) تجدر الإشارة في هذا المضمار إلى ما نجده في بعض كتب المشارقة مـن اهتمام بالتقويم القبـطي خـاصـة عند المقريزي وابن إياس في " بدائع الزهور" ، والقلقشندي في "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء".

12) ابن حيان " المقتبس " تحقيق عبد الرحمان علي حجي ، بيروت 1965

13) : نفس المرجع ، ص 333 .

14) ابن حيان " المقتبس " قطعة من تحقيق عبد الرحمان علي حجي ، ص 146، القاهرة 1971 .

15) نفس المرجع ط بيروت ، هامش ص 85 .

16) : وهذا معناه أنّ هذا التقويم هو غير التقـويم السائد في بلاد اللاتين من وضع دينس الصغير (Le petit Denis) سنة 532 ق. م . والمعروف بالتقويم الديولسياني (Ere Diolitienne) . انظر (E.U.) ج 4 ص779 780 .

17) اهتم ثلاثة من آل الرازي بتاريخ الأندلس، وهم على التوالي:
- الرازي (محمد) ت 273 هـ - والرازي (أحمد) ت324 هـ - والرازي (عيسى) ت344 هـ . وقد رجّحنا الثالث منهم .

18) المقري : نفح الطيب : ج 1 ص 481 . تحقيق إ. عباس ، بيروت 1968 .

ما يعرف بنظام التاريخ الإسباني l'Ere Espagnole) (19)- تاريخ الصفر- ذاع استعماله في إسبانيا المسيحية منذ القرن الخامس الميلادي حتى القرن الخامس عشر الميلادي ، وكانت بدايته اليوم الأول من شهر يناير عام 38 ق.م.ويشار إليه في المصادر العربية الأندلسية دون المشرقية » (20).

ويبدو اعتماد هذا التقويم مثيرا لكثير من الإشكالات التاريخية .

1) التسمية : إنّ لفظ الأصفر يطلق على الذهب ، والصفر هي الدنانير منه ،وتطلق هذه التسمية في الأصل على النحاس كما في قول أبي فراس الحمداني(طويل) (21) :

ولو سدّ غيري ما سددت اكتفوا به   وما كان يغلو التبر لو نفق الصفر .

ومنه اشتق اسم الصفّار وهو صانع أواني النحاس ، وسوق الصفارين هو ما يعرف عندنا اليوم بسوق النحاس .وهكذا قد لا تبدو للتسمية ، من هذه الزاوية ، علاقة وطيدة بحادثة تصفيح النهر بالصفّار المشار إليها في الرواية السابقة وإن كانت لا تنفيها.

ولا تبدو للتسمية أيضا علاقة بالخلقة أو العرض لأنّ الزعم الشائع هو أنّ حبشيًا كان غلب على بلاد الروم فنكح فيهم فولد له أولاد يخالط بياضهم صفرة من سواده فازدادوا بذلك حسنا (22) .

وإذا كانت هذه الرواية تحاول تذليل الفوارق بين الأجناس بجعل جنس الروم الصفر خليطا من الجنس الأسود المنحدر من (حام) والجنس الأبيض المنحدر من (سام) وأنّ من فضائله حصول الحسن الزائد (23)، فإن أهل الكتاب يباعدون بين ذلك في محاولة للتمييز بين ذرية إسماعيل وذرية إسحاق فيزعمون أن الروم من ولد الأصفر حفيد العيص (Esaü) بن سحاق بن إبراهيم ، زوج رفقة(Rebecca)، فعرفوا بذلك . (24

2) وقد شاعت هذه التسمية عند العرب فكانوا يسمّون النصارى من ملوك اليونان ملوك بني الأصفر(25) وإذا تحدثوا عن النساء قالوا : بنات الأصفر وإذا وصفوا قالوا كانت لفلان جارية صفراء (26) .

ومن أمثلة ذلك في مقام التعظيم قول عدي بن زيد :(خفيف)

أين كسرى كسرى الملوك أنو شر   وان، أم أين قبله سابور ؟

---

19) :صوّغنااستعمال هذا الاصطلاح اعتمادا على مقال (E.U.) ج 4 ص779 – 780 . ومقال فيشر : . (Fisher A. : Die Spanische Äre ,Z.D.M.G. ,1918,LVII, 263-7 .)

20) :الطيبي أمين توفيق : " لسان الدين بن الخطيب مؤرّخ ثبث لفترة ملوك الطوائف ،انظر: مجلة كلية الآداب بتطوان ، العدد 2، 1987 . ص206.

21) : الديوان ، ط . دار صادر ، ، ص 12 .

22) :أبو تمام : " الديوان " ص 79 (الشرح) ، ط. بيروت بدون تاريخ .

23) : انظر دلالة الأصفر على الحسن والجمال في الشعر الجاهلي .

24) : الأصفر هو حفيد عيصو وترسم أيضا عيصر . انظر : المنجد في اللغة والأعلام ص369 ط 1960.

25) : د. م . الإسلامية 2 (E.I.2) ج 1، ص 709 .

26) : ابن رشد : " الفتاوى " ج .1 . ص 167 (.وسئل في امرأة كانت لها خادم صفراء) . دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1987

وبنو الأصفر الكرام ملوك الروم لم يبق منهم مذكور(27)

أمّا في مقام التهجين فقد قال فيهم أبو تمّام يمدح المعتصم في فتح عمورية ، [البسيط]

71. أبقت بني الأصفر المراض كاسمهم صفر الوجوه وجلّت أوجه العرب. (28)

وضرب الشاعرفيهم المثل بالحمق فقال : (طويل)

بنو الأصفر اختارت على العُرب أُسرة بجفنة فابتاعت حمارا بأعوجا . (29)

وعموما فهذه التسمية اطلقت على سلالة الفلافيين (Les Flaviens) التي حكمت الامبراطورية الرومانيّة من سنة 69م إلى سنة 96 م وعلى ملوك الروم ثم على قياصرة روسيا في زمن متأخر(30) . ثمّ شاع إطلاقها عند المؤرخين العرب على سكان أوربا وملوكها عامّة وسكان إسبانيا وملوكها خاصّة (31) .

وفي هذا السياق التاريخي تعرض كلّ من الرازي وابن حيّان والحجاري وابن الخطيب (ت776/1374) والمقري (ت 1041/1631) إلى المصطلح في إطار الموافقات . ويلاحظ القارئ الإرتباك الحاصل عند محققي "المقتبس " لابن حيّان كلما تعلق الأمر بتوفيق التقاويم الأخرى مع التقويم الهجري . وقد يعود ذلك إمّا لكثرة ما يعمد إليه ابن حيّان من موافقات او لاضطراب في رواية التاريخ الموافق أو إلى أمر يتعلق بجهل ضبط "التعديل " الحاصل في التقويم الميلادي .

3) ذكر الدكتور الطيبي أنّ استعمال تاريخ الصفر قد ذاع في إسبانيا المسيحية منذ القرن الخامس الميلادي حتى القرن الخامس عشر منه. وتضيف دائر المعارف الكونيّة (Encyclopédic Universalis) أنّ الكنيسة الأرثودكسيّة حافظت على استعماله حتى بعد هذا التاريخ رغم تأخره بفارق ثلاثة عشر يوما عن التقويم الغريغوري المعتمد حاليا منذ سنة 1582م(32). لكن الذي نلاحظه هوأنّ هناك فقرات كثيرة نصّ فيها ابن حيّان على أنّه نقلها عن الرازي من كتابه الضائع عن " تاريخ ملوك الأندلس". ومن المعلوم أنّ الرازي قد عاش قبل القرن الخامس إذ قد توفي حوالي منتصف القرن الرابع أي سنة 344/ 955 . وإذا أضفنا إلى ذلك الإشارة الواردة حول "السيلين العظيمين لنهر قرطبة" سنة 235 هـ " الموافق لشهر ينير الشمسي رأس سنة العجم بالأندلس"فإنّ الموافقة المشار إليها تعود إلى منتصف القرن الثالث أي إلى ماقبل الرازي بقرن .وهكذا يبدو أنّ استعمال تاريخ الصفر كان ذائعا في إسبانيا الإسلامية منذ القرون الأولى من فتح الأندلس .

و هذا يدلّ ، إمّا على أنّ أجناد الشام قد نقلوا معهم إلى الأندلس عادة استعمال هذا التقويم من رهبان الروم هناك . فقد ذكر ابن منظور في اللسان :أن « عام الكبيس في حساب أهل الشام عن أهل الروم » في كلّ أربع سنين يزيدون في شهر شباط يوما

---

27) :الإصبهاني : الأغاني : ج 2 ص 139 ، وج 6 ، 354-355.طبعة دار الكتب، القاهرة 1963 .

28) : أبو تمام : نفس المرجع ، ص 79 .

29) : نفس المرجع .

30) : د . م . الإسلامية 2 (E.I.2) ج 1، ص 709 .

31) : ابن الخطيب : أعمال الأعمال ص 323، والمقري: النفح ج 1 ص481 .

32) :لاروس الكبير (G.L.) ج 1 ، ص 516 -518 ومقال د. المعارف الكونية (E.U.) ج 4 ص779

فيجعلونه تسعة وعشرين يوما ». (33) فتيسّربذلك شيوعه بين العرب . وإمّا أنّ ابن حيّان قد اعتمد على كتب تاريخ لمؤرّخين أندلسيين يعرفون اللاتينية وينقلون مباشرة من مصادرها مثل عريب بن سعد(ت 369/ 979) وهو قرطبي من أصل مسيحيّ أو مولّدين مثل ابن القوطيّة (ت 977/367) (34).

لكن الأرجح أنّ ابن حيّان نفسه كان يعرف اللاتينيّة وكان ينقل من مصادر المؤرخين اللاتين مباشرة ، وكانوا غالبا من رجال الدين. وهذا أمر سائغ إذا اعتبرنا أنّ اللاتينية كانت - على رأي السيد عبد العزيز سالم- شائعة بين عرب الأندلس و « أنّ اختلاط عرب الأندلس بالعجم أو المستعربة كان سببا في شيوع لهجة أعجميّة مشتقّة من اللاتينيّة الدارجة المعروفة بالرومانسيّة » (35) .

و مثل هذا يؤكده غرسيا غومس أثناء حديثه عن الموشحات فيقول « لقد كانت قرطبة بلدا نصف عربيّ يتحدّث أهله العربيّة وعجمة أهل الأندلس ويختلط فيه رنين الأجراس بآذان المؤذّنين » (36) .

ويقول ابن حزم (455 /1063) في نفس السياق : أنّ معرفة اللغة اللاتينيّة والتخاطب بها كانا شائعين بين الأندلسيين ، وكان يتعجّب من الذي لا يجيد الكلام بها كبني بلّي . يقول : « ودار بلّي بالأندلس في الموضع المعروف باسمهم بشمال قرطبة ، وهم هنالك إلى اليوم على أنسابهم ، ولا يحسنون الكلام باللاتينيّة ، لكن بالعربيّة فقط نساؤهم ورجالهم » (37).

وممّا يذكر أيضا في هذا السياق ما أورده أحمد مختار العبّادي في خصوص معرفة ابن الخطيب للغة القشتالية في قوله:« ولا ندري إن كان ابن الخطيب نفسه كان يعرف اللغة القشتاليّة أم لا ،ففي حوليات ملوك قشتالة التي كتبها القائد الإسباني لوباث دي أيالة (Lopez de Ayala) وهو معاصر لابن الخطيب ، نجد مجموعة من الرسائل القشتاليّة موجّهة من ابن الخطيب إلى ملك قشتالة في ذلك الوقت بطرس القاسي (Pedro el crul) (38)». ولم يفدنا العبّادي عن التاريخ الذي تحمله تلك الرسائل ،أو رسائل الدولة الرسميّة الصادرة عن ديوان الترجمة بقصر الحمراء إلى ملوك الدول المجاورة وإلى تاج أراغون وتاج قشتالة بالخصوص لأنّه ثابت أنّهما كانا يؤرخان بالتقويم العجمي المسمّى تاريخ الصفر عند مؤرّخي الأندلس.

واعتبارا لكل ما سبق فإن تاريخ الصفر كان معروفا في الأندلس ومعتمدا في الموافقات مع التقويم الهجري ، وأنّ حماة الإسلام كانوا لا يتورعون عن الجمع بين قيم الإسلام وقيم الأمم المفتوحة في غير ما حرج ولا شعور بتزعزع الهويّة أو نقص في

---

33) : لسان العرب : مادة " كبس ".

34) السيد عبد العزيز سالم : قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس ، ج 2 ص 203 ، ط1 بيروت 1972 .

35) السيد عبد العزيز سالم : نفس المرجع ، ج 2 ص 184 .

36) غرسيا غومس :الشعر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة 1956 ، ص 35 .

37) : ابن حزم :"جمهرة أنساب العرب" ص 433 . ط. دار الكتب القاهرة 1948 .

38): ابن الخطيب : كتاب "معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار". ضمن " مشاهدات ابن الخطيب في بلاد المغرب ،الأندلس" .نشر وتحقيق أحمد مختار العبّادي،ص 99 الهامش رقم 2 ، الإسكندرية 1958.

الاعتبار (39) . وقد كان ذلك ساري الاستعمال لا في كتب التاريخ فقط ، وإنّما أيضا في الوثائق الرسمية ، لأني أذكر أني قرأت مقالا في التوفيق بين التقويم الهجري وتقويم الصفر يحاول فيه كاتبه تصحيح تاريخ وثائق متبادلة بين المملكة الحفصيّة والممالك الإسبانية ومنها مملكة قشتالة . وقد نبّه صاحب المقال إلى وجوب حذف ثمان وثلاثين سنة من هذا التقويم للحصول على التقويم الميلادي المصطلح عليه بالتقويم الغريغوري (Erc Grégrienne) .

وعسى أن أوفّق في العثور مجدّدا على هذا المقال والحصول على كتاب حوليات ملوك قشتالة للوباث دي أيالة (Lopez de Ayala) (40) المتضمّن لرسائل ابن الخطيب في نصّها القشتالي ، ومقال ج. ليفي دلاّ فيدا في " تاريخ الصفر في إسبانيا الإسلامية ": (G .Levi della Vida , "The Bronse Era " in Moslem Spain, Journal of the American Oriental Society , 69 (1943) . pp 183 - 190 .) المشار إليه في هامش مقال الدكتور توفيق الطيبي المنشور في عدد خاص بلسان الدين بن الخطيب ، وهو العدد 2 /1987 من مجلّة كلية الآداب بتطوان (41)، حتى أزيد الأمر تدقيقا . وجزى الله عنّا ، الباحثة الثبت الدكتور أمين توفيق الطيبي ، كل خير لأنّ اكتشافه للإشارة التي تضمّنها "نفح الطيب "للمقّري حول هذه المسألة هو الذي أتاح لنا البحث في هذا الموضوع .



---

39) : انظر : الصادق مرزوق : "متى يعود الاعتبار للتاريخ الهجري ! " . جريدة الصباح (تونس) . في 23/07/ 1993 .

40) : (Lopez de Ayala : Cronicas de los Reyes de Castilla)

41) : عنوان المقال : " لسان الدين بن الخطيب مؤرّخ ثبت لفترة ملوك الطوائف: صص 185- 208 .

د. جمعة شيخة

الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي

(من سقوط الخلافة ق 5هـ/11م
إلى سقوط غرناطة ق 9هـ/15م)

تقديم
د. محمد الطالبي

ثلاثة أجزاء

فهرس الدّراسات الرّشديّة المعاصرة (القسم الثّاني)

- أسعد جمعة -
كليّة الآداب - القيروان



١ – فهارس مؤلّفات ابن رشد

١. الفهارس القديمة :

أ . *برنامج الفقيه الإمام الأوحد أبي الوليد بن رشد* : و هو إحصاء يشمل من خلال مقارنته بالإحصاءات الأخرى ، أكثر مؤلّفات ابن رشد . يوجد مخطوطا بمكتبة الأسكوريال ضمن مجموع يضمّ بعض تلاخيص ابن رشد لمؤلّفات جالينوس في الطبّ ، كما يضمّ مقالتين لأبي محمّد عبد الله بن رشد . و كذلك فهرست بمؤلّفات الفارابي و ابن رشد و ابن سينا[١] . نشره لأوّل مرّة إرنست رينان Ernest RENAN في كتابه *ابن رشد و الرّشديّة*[٢] .

ب . قائمة بالمؤلّفات الرّشديّة ، شفع بها ابن عبد الملك ترجمته لابن رشد في كتابه *الذّيل و التّكملة*[٣] . و لم نقف على فرق يعتدّ به بين هذه القائمة و البرنامج

---

[١] انظر : مخطوط الأسكوريال رقم ٨٨٤ في فهرسة ديرنبورغ DERENBOURG . و يقع برنامج ابن رشد ضمن هذا المجموع من الورقة ٨٣ و إلى الورقة ٨٣ ظ .

[٢] أنظر : الأعمال الكاملة لرينان الجزء الثّالث ، و هو يضمّ في قسمه الأوّل كتاب رينان الموسوم بـ ابن رشد و الرّشديّة . و قد إحتفظ رينان بالنصّ الكامل في جملة ما نقله من نصوص عربية ، في ملحق من ملاحق كتابه الموسوم بـ:
Ernest RENAN , *Oeuvres Complètes* . Tome III . Calman - Lévy . Paris . 1949 .

[٣] أنظر : السّفر السّادس ، من ص٢١ إلى ص٣١ . تحقيق إحسان عبّاس . دار الثّقافة . بيروت . ١٩٧٣ .

المتقدّم ذكره. و لكن يحمد للبرنامج حسن ترتيبه . و هو ما تفتقده القائمة، فضلا عن أنّ أسماء كثير من المؤلّفات الرّشديّة، فيما اعتراها تصحيف غير يسير.

ج ـ ثبت ابن أبي أصيبعة للمؤلّفات الرّشديّة في ترجمته لابن رشد في كتابه *عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء* . و هو في تقديرنا أدقّ الفهارس المشرقيّة. و قد استأنست به أكثر الفهارس اللاّحقة ، كفهرس الذّهبي في كتاب *تاريخ الإسلام* و إحصاء الصّفدي للمؤلّفات الرّشديّة في *الوافي بالوفيّات* .

٢ ـ *الفهارس الحديثة :*

RENAN Ernest , *Averroès et l' averroïsme* . Tome III . ./
Calman - Lévy . Paris . 1949 .

ب ـ BOUYGES Maurice , *Inventaire des textes arabes d'Averroès* in *Mélanges de l'Université de Saint - Joseph* . Beirouth . 1921 . و قد اقتصر فيها الأب موريس بويج على إحصاء ما ينسب لابن رشد من نصوص عربية العربيّة دون غيرها ممّا هو موجود في ترجمات عبريّة أو لاتينيّة ، و أثبت مظانها و أحصى مخطوطاتها . دون أن يغفل إحالة القارئ على أرقامها في المكتبات التي تحتفظ بنسخ من هذه المؤلّفات.

ج ـ كتاب الأب مانويل ألونسو ثيولوجيا ابن رشد ALONSO Manuel ,
La Cronologia en las Obras de Averroes in *Theologia de Averroes* , pp.51à98.
و هو ليس إلاّ ترجمة لكتابي ابن رشد الموسومين بـ فصل المقال و الكشف عن مناهج الأدلة. و قد خصص فيه فصلا يتناول ترتيب مؤلفات ابن رشد ترتيبا تاريخيا.

و تظلّ هذه الفهارس الأول (أ) و الثاني (ب) و الثالث (ج) محتفظة بقيمتها ، حتى أنّ اللاحق عليها لم يكن إلاّ إستنساخا لها ، و بخاصة الثاني من هذه الفهارس لما فيه من إحاطة بمؤلّفات ابن رشد.

د . BADAWÎ 'Abdurrahmân , *Histoire de la philosophie en Islam* . Ed. Vrin . Paris . 1972 .

هـ . GOMEZ NOGALES Salvador , *Bibliografia Sobre Las Obras de Averroes* in *Multiples Averroès* . Paris . 1978 .

و ـ جورج شحاته قنواتي ، *مؤلّفات ابن رشد* . المطبعة العربيّة الحديثة . القاهرة . ١٩٧٨ .

ز . جمال الدّين العلوي ، *المتن الرّشدي، مدخل لقراءة جديدة*، ص١١ – ص ١٣٦ . دار توبقال للنشر . الدار البيضاء – المغرب. ١٩٨٦ .

٢ . فهارس الدّراسات الرّشديّة :

صبيح صادق ، *ما كتب عن ابن رشد في الكتب العربيّة الحديثة* . في مجلّة *المورد* . الجزء ٧ – عدد٣ ـ ١٩٧٨ ، من ص٣٧٧ إلى ص٣٨٦ . إقتصر المؤلّف على ذكر الدّراسات التي أنجزت باللّغة العربيّة ، فاكتفى بإيراد ٧٧ مرجعا .

المراجع باللّغة العربيّة

أ

- إبراهيم محمّد إبراهيم، *العالم عند ابن رشد*. رسالة ماجستير. (مخطوط). كلّيّة الآداب – جامعة القاهرة. ١٩٨٤.

- أبو ريّان محمّد علي، *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*. الطّبعة الثّانية. من ص٤٣٩ إلى ٤٣٧. دار النّهضة العربيّة. بيروت. ١٩٨٣.

- أبو زيد منى أحمد، *التّصوّر الذّرّي في الفكر الفلسفي*، ص٥٨، ص ٦١- ص ٦٢، ص١٥٩، ص١٨٧، من ص٢١٢ إلى ص٢١٩، ص٢٣٠، من ص٢٣٦ إلى ص٢٤١، من ص٢٨١ إلى ص٢٨٦، من ص٣١٥ إلى ص٣١٩، من ص٣٤٨ إلى ص٣٥١، من ص٣٥٥ إلى ص٣٥٧. المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع. بيروت. ١٩٩٤.

- أبو عمران (الشّيخ)، *ابن رشد و المعتزلة*. في مجلّة *الثّقافة*. عدد ٥٠. من ص٥٧ إلى ص٦٣. الجزائر. مارس – أفريل. ١٩٧٩.

- أبو ملحم علي، *الفلسفة العربيّة - مشكلات و حلول*، من ص٤٣ إلى ص٥٠، من ص٦٦ إلى ص٦٨، ص٧١، ص٧٤، ص٧٥، من ص٨٣ إلى ص٨٦، من ص٩٠ إلى ص٩٣، من ص١٠٩ إلى ص١١٨، من ص ١٤٤ إلى ص١٥٣، من ص١٥٧ إلى ص١٦٧، من ص٢١٩ إلى ص٢٢٣، ص٢٢٤، ص٢٣٦. مؤسّسة عزّالدّين للطّباعة و النّشر. بيروت. ١٩٩٤.

- إسلام عزمي، *ابن رشد*. في مجلّة *الثّقافة العربيّة*. عدد ٤. نشر المنظّمة العربيّة للتّربية و الثّقافة و العلوم. سنة ١٩٧٦.

- الآلوسي حسام، *حوار بين الفلاسفة و المتكلّمين*. القسم الثّالث. الطّبعة الثّانية. بيروت. ١٩٨٠.

- الآلوسي حسام، *الزّمان في الفكر الفلسفي و الدّيني القديم*، ص١٠٤ و ما بعدها. ١٩٨٠.

- آلفر جيوم، *تراث الإسلام*. قسم الفلسفة و الإلهيّات. الجزء الأوّل، ص٣٠٥ و ما بعدها. عرّبه و علّق عليه توفيق الطّويل. مطبعة لجنة التّأليف و التّرجمة و النّشر.

- الأهواني أحمد فؤاد، *الفلسفة الإسلاميّة*، من ص١٠٠ إلى ص١٠٨. المكتبة الثّقافيّة. مصر. ١٩٦٣.

- أومليل علي، *التّأويل و التّوازن*. ضمن أعمال ندوة *ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، من ص٣٥٥ إلى ص٣٦٥. جامعة محمّد الخامس - كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة. نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع. بيروت. ١٩٨١.

- أومليل علي ، *في التراث و التجاوز* . المركز الثقافي العربي . بيروت . ١٩٩٠.

- أنطون فرح ، *ابن رشد و فلسفته* : مع نصوص المناظرة بين محمّد عبده و فرح أنطون . تقديم طيّب تيزيني . دار الفارابي . بيروت . ١٩٨٨ .

- أوتراي سارادا فرنشيسكو ، *ملاحظات حول نشر و تحقيق كتاب " السّماع الطّبيعي " لابن رشد* . في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته . الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الجزء الأوّل ، ص٥٥ – ص٥٦ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- الأيّوبي عبد الرّحمان نورجان ، *رسالة وجيزة في ابن رشد و فلسفته* . مطبعة المعارف . بغداد . ١٩٥٨ .



ب

- بالروين محمّد محمّد ، *نزعة التّجديد عند ابن رشد في كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة و الشّريعة من إتّصال"* . في مجلّة معهد الدّراسات الإسلاميّة بمدريد . الجزء ١٤ ، من ص٨٧ إلى ص٩٩ . مدريد . ١٩٦٧–١٩٦٨ .

- بترورث شارل ، *الجدل عند ابن رشد* . في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته . الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الجزء الأوّل . من ص٣٦٠ إلى ص٣٦٩ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

– بالنثيا أنجيل جنثالث ، *تاريخ الفكر الأندلسي* . نقله من الإسبانيّة إلى العربيّة : حسين مؤنس . نشر مكتبة النّهضة المصريّة . القاهرة . ١٩٥٥ .

– بامات حيدر ، *مجالي الإسلام* ، من ص٢٢١ إلى ص٢٤٣ . ترجمة عادل زعيتر . مطبعة عيسى بابي الحلبي . القاهرة . ١٩٥٦ .

– بدوي عبد الرّحمان ، *دور العرب في تكوين الفكر الأوروبّوي* ، ص٢٠٧ و ما بعدها . منشورات دار الآداب . بيروت . ١٩٦٥ .

– بدوي عبد الرّحمان ، *موسوعة الفلسفة* . الجزء الأوّل ، من ص١٩ إلى ص٤٠ . المؤسّسة العربيّة للدّراسات و النّشر . بيروت . ١٩٨٤ .

– البراوي محمّد ، *قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث* ، من ص٢٣١ إلى ص٢٩١ . دار الإتّحاد العربي للطّباعة . ١٩٦٩ .

– بركات محمّد مراد ، *تأمّلات في فلسفة ابن رشد* . دار سيسكو . الجزائر . ١٩٨٨ .

– بن أحمد محمّد ، *فلسفة ابن رشد* . نشر المكتبة المحموديّة . مصر . ١٩٠٦ .

– بن شهيدة عبد القادر ، *إكتشاف النّصّ العربي لأهمّ أجزاء " الشّرح الكبير لكتاب النّفس " تأليف أبي الوليد بن رشد* . في مجلّة *الحياة الثّقافيّة* . عدد٣٥ – ١٩٨٥، من ص١٤ إلى ص٤٨ . نشر وزارة الشّؤون الثّقافيّة . تونس . ١٩٨٥ .

- بن علي محمّد أمان ، *العقل و النّقل عند ابن رشد* . في *مؤتمر ابن رشد* . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الجزء الثّاني . الشّركة الوطنيّة و للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- بن ميلاد محجوب ، *ابن رشد و مكانته في تاريخ الفكر الإسلامي* . في *مؤتمر ابن رشد* . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- بو لعراس عبد الحيّ ، *الحكمة و الشّريعة من خلال ابن رشد* . في مجلّة *القمريّة* . عدد ٣ . جويلية ١٩٨٤ . من ص٩ إلى ص١٦ . ١٩٨٤ .

- بيصار محمّد ، *الوجود و الخلود في فلسفة ابن رشد* . الطّبعة الثّالثة . دار الكتاب اللّبناني . بيروت . ١٩٧٣ .

- بيصار عبد الرّحمان ، *وحدة الكون العقليّة في الإطار العامّ لفلسفة ابن رشد* . في *مؤتمر ابن رشد* . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- البيّومي محمّد رجب ، *يقظة التّفكير الأوربّي و صوت ابن رشد* ، في مجلّة *الأديب* . عدد ٤ . السّنة ٣٤ – أفريل ١٩٦٥ . من ص١٣ إلى ص١٦ . ١٩٦٥ .

ت

- التّازي عبد الهادي ، *هل يعتبر ابن رشد كعنصر من مظاهر التّنافس بين الخلافة في بغداد و الخلافة في مرّاكش؟* في أعمال *ندوة ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، من ص٣٦٦ إلى ص٣٧٤ . جامعة محمّد الخامس – كلّية الآداب و العلوم الإنسانيّة . نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . ١٩٨١ .

- التّركي عبد المجيد ، *مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكيّة بالأندلس* . في أعمال *ندوة ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، من ١٨٣ إلى ص١٩١ . جامعة محمّد الخامس – كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة . نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . بيروت . ١٩٨١ . (نشر باللّغة الفرنسيّة) .

- التّريكي فتحي ، *أبو الوليد بن رشد ، "مسائل في المنطق و الطّبيعيّات"* *تحقيق الأستاذ جمال الدّين العلوي* . *في المجلّة التّونسيّة للدّراسات الفلسفيّة* . السّنة الأولى . عدد ١ . ماي ١٩٨٣ . من ص١٧١ إلى ص١٧٤ . نشر الجمعيّة التّونسيّة للدّراسات الفلسفيّة . تونس . ١٩٨٣ .

- تيزيني طيّب ، *مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط . المرحلة الأولى* ، من ص٣٥٥ إلى ص٣٨٨ . دار دمشق للطّباعة و النّشر . دمشق . ١٩٧١ .

ج

- الجابري محمّد عابد، *التّراث والحداثة، دراسات ومناقشات*، من ص١٩٣ إلى ص١٩٩، من ص٢٠٢ إلى ص٢١٥. المركز الثّقافي العربي. بيروت. ١٩٩١.

- الجابري محمّد عابد، *تكوين العقل العربي*، من ص٣١٦ إلى ص٣٢٣. مركز دراسات الوحدة العربيّة. الطّبعة الرّابعة. بيروت. ١٩٨٩.

- الجابري محمّد عابد، *المدرسة الفلسفيّة في المغرب والأندلس – مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد*. في كتاب *نحن والتّراث – قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي*، من ص٣١١ إلى ص٣٦٠. الطّبعة الخامسة. نشر المركز الثّقافي العربي. الدّار البيضاء. ١٩٨٦.

- جلي أحمد محمّد، *العلاقة بين الدّين والفلسفة في مذهب ابن رشد*. في *مؤتمر ابن رشد*. الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨. الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع. الجزائر. ١٩٨٣.

- جمعة محمّد لطفي، *تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب*، من ص١١٢ إلى ص٣٣٤. نشر المكتبة العلميّة. القاهرة. ١٩٣٧.
(أعيد طبع الجزء المتعلّق بالفلسفة الرّشديّة في شكل كتيّب منفصل تحت عنوان *ابن رشد* من قبل دار المعارف بتونس سنة ١٩٩٦).

- الجندي إنعام، *دراسات في الفلسفة اليونانيّة والعربيّة*، من ص١٧٩ إلى ص١٩٦. مؤسّسة الشّرق الأوسط. بيروت.

- جهامي جيراو ، *تلخيص منطق أرسطو لابن رشد* . في مجلة *حوليات الآداب العربية* . الجزء الأول . من ص٢٠٣ إلى ص٢٠٦ . بيروت ١٩٨١ .

- جهامي جيراو ، *مفهوم السببية بين المتكلمين و الفلاسفة (بين الغزالي و ابن رشد)* . دار المشرق . بيروت . ١٩٨٥ .

- جوتييه ليون ، *المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية* ، من ص١٧٨ إلى ص٣٠٢ . ترجمة محمد يوسف موسى . دار الكتب الأهلية . مصر . ١٩٤٥ .

- جوليفيه جون ، *أصالة ابن رشد بالنسبة لأرسطو* . في مؤتمر ابن رشد . الذكرى المئوية الثامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الجزء الأول ، ص٣٨٧ و ما بعدها . الشركة الوطنية للنشر و التوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- جومث نوجالس سلفادور ، *حول فلسفة ابن رشد* . في مؤتمر ابن رشد . الذكرى المئوية الثامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشركة الوطنية للنشر و التوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

ح

- حتي فيليب ، *صانعوا التاريخ العربي* ، من ص٣٠١ إلى ص٣٢٦ . ترجمة أنيس فريحة ، مراجعة محمود زايد . دار الثقافة . بيروت . ١٩٦٩ .

– حرز الله محمّد ، *التّأويل عند ابن رشد*. تونس .

– حسن صبري محمّد ، *الجغرافيّون العرب* . الجزء الأوّل ، من ص١٤٨ إلى ص١٥٠ . مطبعة القضاء . النّجف . ١٩٥٨ .

– حسن حامد سميرة ، *موقف ابن رشد من آراء الأشاعرة* . أطروحة دكتوراه . (مخطوط) . كلّية الآداب – جامعة القاهرة . ١٩٨٥ .

– الحلو عبده ، *ابن رشد فيلسوف العرب* (ضمن سلسلة أعلام الفكر العربي ، عدد ٣) . منشورات الشّرق الجديد . بيروت . ١٩٦٠ .

– حميد محمّد ، *أفكار ابن رشد في فلسفة الحقوق و القانون* . في *المهرجان التّذكاري لفلاسفة الإسلام : فلاسفة الإسلام في الغرب العربي* . من ص١٣٩ إلى ص١٥٠ . تطوان . ١٩٦٠ .

– حسني حسن حنفي ، *ابن رشد شارحا أرسطو* . في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الجزء الأوّل ، من ص٥٧ إلى ١٣٠ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

خ

– خالدي صلاح الدّين ، *ابن رشد قاضي قرطبة* . في مجلّة *الموقف الأدبي* . عدد ٩٢ ، ص١٥٣ إلى ص١٥٦ . ديسمبر ١٩٧٨ .

- الخطيب حسام ، *نصوص من النقد العربي الحديث* (الأدب العربي المقارن . العنوان الأوّل و النصّ الأوّل) . في مجلّة *فصول* . المجلّد التّاسع . عدد ٣-٤ ، من ص٣٥٧ إلى ص٣٧٥ . فيفري ١٩٩١ .

- الخطيب عبد الكريم ، *القضاء و القدر بين الفلسفة و الدّين* ، من ص١٨٤ إلى ص١٨٦ . الطّبعة الثّانية . دار الفكر العربي . القاهرة . ١٩٧٩ .

- الخضيري محمود زينب ، *أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى* . الطّبعة الثّانية . دار التّنوير للطّباعة و النّشر . بيروت . ١٩٨٥ .

- خليفة عبد الكريم ، *ابن رشد في أدبه* . في مجلّة R.A.A.J. . المجلّد الأوّل . عدد ١ . جانفي ١٩٧٨ . من ص٥ إلى ص٤٨ . ١٩٧٨ .
نشر هذا البحث أيضا تحت عنوان *أدب ابن رشد* في *مؤتمر ابن رشد* . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . من ص١٣١ إلى ص١٦٤ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- خليل أحمد خليل ، *مستقبل الفلسفة العربيّة* ، ص٩٠-ص٩١ ، ص١٣٦-ص١٣٧ ، ص١٤٠-ص١٤١ ، ص١٤٨ ، من ص١٦٤ إلى ص١٦٧ ، من ص١٩٨ إلى ص٢٠٠ ، ص٢١٠ ، من ص٢٤٠ إلى ص٢٤٤ ، ص٢٨٦-ص٢٨٧ ، ص٣٠٣-ص٣٠٤ ، ص٣٢٦-ص٣٢٧ ، ص٣٤٦ . المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . بيروت . ١٩٨١ .

- خنجر جاسم ياسمة ، *نقد ابن رشد للفلاسفة في كتاب " تفسير ما بعد الطّبيعة "* . رسالة ماجستير بإشراف عبد الأمير الأعسم . (مخطوط) . كلّيّة الآداب . بغداد . ١٩٧٩ .

د

- دائرة المعارف الإسلاميّة . الجزء الأوّل . مادّة *ابن رشد* . نشر دار الشّعب . الطّبعة الثّانية. القاهرة. ١٩٦٩.

- الدّفاع علي عبد الله ، *حياة ابن رشد* . *في مؤتمر ابن رشد* . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الجزء الأوّل ، من ص٤٩ إلى ص٥٤ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- دنيا سليمان ، مقدّمة تحقيقه لكتاب *تهافت التّهافت* لأبي الوليد بن رشد ، من ص٩ إلى ص٥٥ . الطّبعة الثّالثة . دار المعارف . القاهرة . ١٩٨٠ .

- دوهيم بيار ، *مصادر الفلسفة العربيّة* – قسم من كتاب *نظام العالم* ، من ص٢٥٦ إلى ص٢٧٣ . نقله من الفرنسيّة إلى العربيّة أبو يعرب المرزوقي . بيت الحكمة . تونس . ١٩٨٩ .

- دي بور ت. ج. ، *تاريخ الفلسفة في الإسلام* ، من ص٣٨٤ إلى ص٣٩٨ . نقله إلى العربيّة و علّق عليه محمّد عبد الهادي أبو ريدة . الطّبعة الخامسة . دار النّهضة العربيّة . بيروت . ١٩٨١ .

- دي لاسي أوليري ، *الفكر العربي و مركزه في التّاريخ* ، من ص٣١٣ إلى ص٣١٩ . نقله إلى العربيّة و علّق عليه إسماعيل البيطار . دار الكتاب اللّبناني .

بيروت . ١٩٧٣ .

- ديورانت ول ،*قصة الحضارة* (عصر الإيمان . المجلد الرابع . الجزء الثاني ، من ص٣٦٨ إلى ص٣٧٦ . ترجمة محمد بدران . الطبعة الثانية . لجنة التأليف و النشر و الترجمة . جامعة الدول العربية . القاهرة . ١٩٦٤.

ر

- الراشد محمد ، *وحدة الوجود في الفكر العربي – الله و الإنسان و العالم* ، من ص٣٠٥ إلى ص٣١٠ . منشورات إتحاد الكتاب العرب . سوريا . ١٩٨٥ .

- ريسلر جاك ، *الحضارة العربية* ، من ص٢٢٣ إلى ص٢٣٦ . ترجمة غنيم عبدون ، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني . الدار المصرية للتأليف و الترجمة . القاهرة . د. ت.

- رينان إرنست ، *ابن رشد و الرشدية* . نقله إلى العربية: عادل زعيتر . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة . ١٩٥٧ .

ز

- زايد سعيد ، *ابن رشد و كتابه " تهافت التهافت "* . في مجلة *المورد* . الجزء ٩ . عدد ١ – ١٩٨٠ . من ص١٠٣ إلى ص١١٠ . ١٩٨٠ .

- زكريا هاشم زكريا، *فضل الحضارة الإسلامية و العربيّة على العالم*، ص٥٧٧ و ما بعدها. دار نهضة مصر للطّبع و النّشر بالفالجة. القاهرة. ١٩٧٠.

- زنيبر محمّد، *ابن رشد و الرّشديّة في إطارها التّاريخي*. في أعمال ندوة *ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* -بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، من ص٧ إلى ص٦١. جامعة محمّد الخامس - كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة. نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع. بيروت. ١٩٨١.

- الزّين سميح، *ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام العرب*. نشر مؤسّسة دار لبنان. بيروت. ١٩٧٣.

س

- سجادي سيّد جعفر، *ابن رشد بين الحكمة و الشّريعة*. في مؤتمر ابن رشد. الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨. الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع. الجزائر. ١٩٨٣.

- سعادة رضا، *مشكلة الصّراع بين الفلسفة و الدّين من الغزالي و ابن رشد إلى الطّوسي و الخواجة زاده*، ص٦٤، ص١١٦، ص١٢٧، ص١٣١، ص١٣٤، ص١٤١. دار الفكر اللّبناني. بيروت. ١٩٩٠.

- سعد (الأب) بولس، *الوجود و الماهيّة في نظر القدّيس توما الأكويني و الفارابي و ابن سينا و ابن رشد*. تصديق يوسف كرم. بيروت. ١٩٥٥.

- سينصار محمّد علاّل، *الرّشديّة اللاّتينيّة*، من ص١٠٣ إلى ص١٠٦. الأكاديميّة الملكيّة. الرّباط. ١٩٩٣.

ش

الدوريات

- شحلان أحمد، *"تلخيص كتاب النّفس لأرسطو" لابن رشد*. مخطوط بحروف عبريّة وصف و استفهام. في أعمال ندوة *ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، من ص١٦٦ إلى ص١٨١. جامعة محمّد الخامس - كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة. نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع. بيروت. ١٩٨١.

- شرف الدّين خليل، *في سبيل موسوعة فلسفيّة* - الجزء الخامس: *ابن رشد "الشّعاع الأخير"*. دار و مكتبة الهلال. بيروت. ١٩٨٢.

- شرف محمّد جلال، *الله و العالم و الإنسان في الفكر الإسلامي*، من ص١٣٣ إلى ص١٣٩، من ص ٣٣٧ إلى ص ٣٥٦، من ص٤٤٧ إلى ص٤٦٢. دار النّهضة العربيّة. بيروت. ١٩٨٠.

- شريف م. م، *موسوعة النّظم و الحضارة الإسلاميّة* - الجزء الثّاني: *الفكر الإسلامي منابعه وآثاره*. من ص١٩٠ إلى ص١٩٩. ترجمة أحمد شلبي. الطّبعة السّابعة. مكتبة النّهضة المصريّة. مصر. ١٩٨٤.

- شلق علي، *العقل العلمي في الإسلام*، ص٨٤ - ص٨٥. منشورات جروس برس. طرابلس - لبنان. ١٩٩٣.

- الشّمالي عبده ، *دراسات في الفلسفة العربيّة* من ص٦٤٤ إلى ص٦٩٠ . الطّبعة الرّابعة . دار صادر . ببيروت . ١٩٦٥ .

- الشّنوفي علي ، *ماذا شاهد ابن رشد تحت سواري مسجد قرطبة* . في *المجلّة التّونسيّة للدّراسات الفلسفيّة* . عدد ٣ - نوفمبر ١٩٨٤ ، من ص٢٣ إلى ص٣٠ . نشر الجمعيّة التّونسيّة للدّراسات الفلسفيّة . تونس. ١٩٨٤ .

- الشّنوفي علي ، *الوحي و التّأويل عند ابن رشد و سبينوزا* ، من ص١١٩ إلى ص١٣٨ . كلّية الآداب و العلوم الإنسانيّة بتونس . تونس . ١٩٨٠ .

- الشّهابي نبيل ، *النّظام الفلكي الرّشدي و البيئة الفكريّة في دولة الموحّدين* . في أعمال ندوة *ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، من ص٢٨٧ إلى ص٣١٣ . جامعة محمّد الخامس - كلّية الآداب و العلوم الإنسانيّة . المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . ببيروت . ١٩٨١ .

- شيبان سعيد ، *من طبّ ابن رشد إلى طبّ عبد الرّزّاق ابن حمدوش الجزائري* . في مؤتمر *ابن رشد* . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- الشّيباني التّومي عمر محمّد ، *مقدّمة في الفلسفة الإسلاميّة* ، ص٧٧ - ص٧٨ . طبعة ثالثة مزيدة . الدّار العربيّة للكتاب . طرابلس - تونس . ١٩٨٣ .

- صادق صبيح ، *ما كتب عن ابن رشد في الكتب العربيّة الحديثة* . في مجلّة *المورد* . الجزء ٧ . عدد ٣ – ١٩٧٨ ، من ص٢٧٧ إلى ص٢٨٦ . ١٩٧٨ .

- صالح مدني ، *الوجود : بحث في الفلسفة الإسلاميّة* ، من ص٩٣ إلى ص١١١ . مطبعة المعارف . بغداد . ١٩٥٥ .

- صبرة عبد الحميد ، *ابن رشد و موقفه من فلك بطليموس* . في مؤتمر ابن رشد . الذكرى المئويّة الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الجزء الأوّل ، من ص٣٣٧ إلى ص٣٥٩ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- الصّغيّر عبد المجيد ، *المنهج الرّشدي و أثره في الحكم على ابن رشد لدى مغاربة القرنين السّادس و الثّالث عشر للهجرة (١٢م و ١٩م)* . في أعمال ندوة *ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، ص٣١٤ و ما بعدها . جامعة محمّد الخامس – كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة . نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . بيروت . ١٩٨١ .

- الصّغيّر عبد المجيد ، *مواقف "رشديّة" لتقيّ الدّين ابن تيميّة* ؟ في *دراسات مغربيّة مهداة إلى المفكّر المغربي محمّد عزيز الحبابي* ، من ص١٦٤ إلى ص١٨٣ . الطّبعة الثّانية . المركز الثّقافي العربي للنّشر و التّوزيع . الدّار البيضاء . ١٩٨٧ .

- صليبا جميل ، *بين ابن سينا و ابن رشد* . في مجلّة R.A.A.D. . الجزء ٥٠ . عدد ١ - ١٩٧٥ ، من ص٢٣ إلى ص٤٥ . ١٩٧٥ .

- صليبا جميل ، *تاريخ الفلسفة العربيّة* ، من ص٤٤١ إلى ص٥٤٠ . الطّبعة الثّانية . دار الكتاب اللّبناني . بيروت . ١٩٧٣ .

ط

- الطّالبي عمّار ، *موقف ابن رشد من الشّعر* . في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- الطّالبي عمّار ، *النّظريّة السّياسيّة لدى ابن رشد* . في مجلّة *الثّقافة* . عدد ٤٨ - ديسمبر ١٩٧٨ ، من ص٧١ إلى ص٩٠ . الجزائر . ١٩٧٨ .

- طوقان قدري حافظ ، *الخالدون العرب* ، ص١٧٦ و ما بعدها . دار العلم للملايين . بيروت . ١٩٥٤ .

- طوقان قدري حافظ ، *العلوم عند العرب* ، من ص٢٠٦ إلى ص٢١٠ . دار المعارف . سلسلة *الألف كتاب* . مصر .

- الطّويل توفيق ، *قصّة الصّراع بين الدّين و الفلسفة* ، من ص١٢٥ إلى ص١٣٢ . الطّبعة الثّالثة . دار النّهضة العربيّة . مصر . ١٩٧٩ .

ع

- عاتي إبراهيم عبد الزّهرة ، *تصوّرات العالم في الفكر الإسلامي* ، من ص١١٧ إلى ص١٣٥ = *تصوّر العالم عند ابن رشد* . دار الجندي للطّباعة و النّشر . د. ت.

- عاشور محمّد ، *روّاد الإقتصاد العرب* ، من ص١٦٠ إلى ص١٦٤ . دار الإتّحاد العربي للطّباعة . ١٩٧٤ .

- عبد الرّحمان طه ، *لغة ابن رشد الفلسفيّة من خلال عرضه لنظريّة المقولات* . في أعمال ندوة *ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، من ص١٩٣ إلى ص٢٠٨ . جامعة محمّد الخامس - كلّية الآداب و العلوم الإنسانيّة . نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . بيروت . ١٩٨١ .

- عبد العزيز محمّد كمال ألفت ، *نظريّة الشّعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتّى ابن رشد* . الهيئة المصريّة العامّة للكتاب . القاهرة . ١٩٨٤ .

- عبد الهادي محمّد ، *موقف ابن رشد في مجالات الفكر الدّيني و الفلسفي و العلمي* . في *مؤتمر ابن رشد* . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- العبيدي حمّادي ، *ابن رشد الحفيد ، حياته - علمه - فقهه* . الدّار العربيّة

للكتاب. تونس – ليبيا. ١٩٨٤.

– العبيدي حمادي، *ابن رشد و علوم الشريعة الإسلامية*. دار الفكر العربي. بيروت. ١٩٩١.

– العبيدي حسن مجيد، *العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد*. دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت. ١٩٩٥.

– العجم رفيق، *الموسوعة الفلسفية العربية*، مادة: *ابن رشد*. الجزء الثاني، ص٥٩٤. الطبعة الأولى. بيروت. ١٩٨٨.

– العراقي عاطف، *إنتصار العقل في فلسفة ابن رشد*. في مجلة *الكاتب*. عدد ١٧٧، من ص٣٦ إلى ص٤٧. ديسمبر ١٩٧٥.

– العراقي عاطف، *تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية*. الطبعة الخامسة. دار المعارف. القاهرة. ١٩٨٣.

– العراقي عاطف، *محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد*. في مجلة *الفكر المعاصر*. عدد نوفمبر ١٩٦٩. القاهرة. ١٩٦٩.

– العراقي محمد عاطف، *مشكلة الحرية في الفكر الإنساني*. في *دراسات فلسفية*، من ص٣٠٤ إلى ص٣١٣. إشراف و تصدير عثمان أمين. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. ١٩٧٤.

– العراقي عاطف، *المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد*. الطبعة الثانية. دار

المعارف . مصر . ١٩٨٤ .

– العراقي محمّد عاطف ، *المنهج النّقدي في فلسفة ابن رشد* . في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

– العراقي عاطف ، *النّزعة العقليّة في فلسفة ابن رشد* . الطّبعة الخامسة . دار المعارف . القاهرة . ١٩٩٣ .

– العريبي محمّد ، *ابن رشد و فلسفة الإسلام من خلال "فصل المقال" و "تهافت التّهافت"* . دار الفكر اللّبناني . بيروت . ١٩٩٣ .

– العقّاد محمود عبّاس ، *ابن رشد* . دار المعارف . مصر . ١٩٥٧ .

– عصام الدّين محمّد علي ، *تاريخ الفلسفة الإسلاميّة* ، من ص٦٣٦ إلى ص٦٤٤ . منشأة المعارف بالإسكندريّة . مصر . د. ت.

– العلوي جمال الدّين ، *المتن الرّشدي – مدخل لقراءة جديدة* . دار توبقال للنّشر . الدّار البيضاء . ١٩٨٦ .

– العلوي جمال الدّين ، *مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد* . في مجلّة *آفاق* . عدد ٨ – ١٩٨١ ، من ص٣٧ إلى ص٥٩ .

– عمارة محمّد ، *ابن رشد و الفلسفة العقليّة في الإسلام* . في مجلّة *الطّليعة* . نوفمبر ١٩٦٨ .

– عمارة محمّد، *المادّيّة و المثاليّة في فلسفة ابن رشد*. الطّبعة الثّانية. دار المعارف. القاهرة. ١٩٨٣.

– عمارة محمّد، *مسلمون ثوّار*، من ص٦٩ إلى ص١١٠. الطّبعة الثّانية. المؤسّسة العربيّة للدّراسات و النّشر. ١٩٧٤.

– عمارة محمّد، *المعتزلة و مشكلة الحرّيّة الإنسانيّة*، من ص١٢٩ إلى ص١٣٥. المؤسّسة العربيّة للدّراسات و النّشر. ١٩٧٢.

– عمارة محمّد، *نظرة جديدة إلى التّراث*، من ص٤٣ إلى ص٦٧ = *ابن رشد: العقلانيّة في الفلسفة و الأدبيّات*. دار قتيبة. الطّبعة الثّانية. ١٩٨٨.

– العمر فاروق، *ابن رشد الفيلسوف المجدّد*. في مؤتمر ابن رشد. الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨. الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع. الجزائر. ١٩٨٣.

– عمران الدّجيلي عبد الصّاحب، *أعلام العرب في العلوم و الفنون و الآداب*. الجزء الثّاني، من ص١٦ إلى ص١٩. الطّبعة الثّانية. النّجف.

– عنان محمّد عبد الله، *عصر المرابطين و الموحّدين في المغرب و الأندلس*. القسم الثّاني، ص٢٢٣ و ما بعدها؛ ص٧٣١ و ما بعدها. مطبعة لجنة التّأليف و النّشر و التّرجمة. ١٩٦٤.

– العوّا عادل ، *الكلام و الفلسفة* ، من ص١٥٠ إلى ص١٥٥ . الطّبعة الثّانية . دمشق . ١٩٦٤ .

– عيّاد محمّد كامل ، *أثر ابن رشد على مختلف العصور* . في مجلّة .R.A.A.D . عدد٥٩ / ١ – جانفي ١٩٥٩ ، من ص٢٤ إلى ص٤٤ .

غ

– غالب مصطفى ، *فلسفة من الشّرق و الغرب* ، من ص١٩١ إلى ص٢١٨ . منشورات أحمد . بيروت . ١٩٦٧ .

– غرديه لويس – قنواتي جورج ، *فلسفة الفكر الدّيني بين الإسلام و المسيحيّة* . الجزء الثّاني ، من ص١٩٥ إلى ص٢٠٦ . ترجمة : صبحي صالح الأب و فريد جبر . دار العلم للملايين . بيروت . ١٩٦٧ .

– غلاّب محمّد ، *الفلسفة الإسلاميّة في المغرب* ، ص٦٠ و ما بعدها . جمعيّة الثّقافة الإسلاميّة . مصر . ١٩٤٨ .

– غلاّب محمّد ، *المعرفة عند مفكّري المسلمين* ، من ص٣٩٢ إلى ص٣١٣ . مراجعة عبّاس محمود العقّاد و زكي نجيب محمود . الدّار المصريّة للتّأليف و التّرجمة . دار الجيل الصّاعد للطّباعة . مصر .

– الغنّوشي عبد المجيد ، *إثبات الأنا و الآخر عند ديكارت و عند بعض*

مفكري الإسلام أو أضواء جديدة على نظريّة المعرفة عند ابن رشد . في مجلّة *حوليّات* . عدد ١٣ - ١٩٧٦ ، من ص٨١ إلى ص١٠٢ . نشر جامعة الآداب و العلوم الإنسانيّة بتونس . تونس . ١٩٧٦ .

- الغنّوشي عبد المجيد ، *تأسيس المعرفة الإنسانيّة عند ابن رشد و ابن سينا و ديكارت* . في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الجزء الأوّل ، من ص٢٥١ إلى ص٢٧٠ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- الغنّوشي عبد المجيد ، *المحتويات الذّهنيّة و أقسام الشّريعة حسب ابن رشد* . في مجلّة *الفكر* . عدد ٧ - أفريل ١٩٧٠ ، من ص٣١ إلى ص٣٧ . تونس . ١٩٧٠ .

- الغنّوشي عبد المجيد ، *مفهوم التّأويل الرّمزي عند ابن رشد* . في مجلّة *الفكر* . الجزء ٥ . عدد ٥ - فيفري ١٩٧٠ ، من ص٣٣ إلى ص٣٧ . تونس . ١٩٧٠ .

- الغنّوشي عبد المجيد ، *مقالة ابن رشد على قوى النّفس* . في مجلّة *حوليّات* . عدد ٨ - ١٩٧١ ، من ص١٥٧ إلى ص١٦٦ . نشر جامعة الآداب و العلوم الإنسانيّة بتونس . تونس . ١٩٧١ .

- غوميث نوغاليس سالفادور ، *ابن رشد و الموسوعة الفلسفيّة العربيّة في الشّرق الإسلامي* . في أعمال ندوة *ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، من ص٣٦٦ إلى ص٣٧٣ . جامعة محمّد الخامس - كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة . نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . بيروت . ١٩٨١ .

ف

- الفاخوري حنا - الجر خليل، *تاريخ الفلسفة العربية*، من ص٣٨١ إلى ص ٤٦٦. الطبعة الثانية. منشورات دار الجيل. بيروت. ١٩٨٢.

- فحول نجيب، *الغزالي وابن رشد*. مطبعة جوزيف سليم صيقلي. بيروت. ١٩٦١.

- فخري ماجد، *ابن رشد*. في *دائرة معارف البستاني*. المجلد الثالث، من ص٩٣ إلى ص١٠٣. بيروت. ١٩٦٠.

- فخري ماجد، *ابن رشد، فيلسوف قرطبة*. الطبعة الثانية. منشورات دار المشرق. بيروت. ١٩٨٦.

- فخري ماجد، *تاريخ الفلسفة الإسلامية*، من ص٣٧١ إلى ص٣٩٧. نقله إلى العربية كمال اليازجي. الدار المتحدة للنشر. بيروت. ١٩٨٤.

- فخري ماجد، *فلسفة ابن رشد الأخلاقية*. في مؤتمر *ابن رشد*. الذكرى المئوية الثامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨. الجزء الأول، من ص١٩٩ إلى ص٢١٤. الشركة الوطنية للنشر و التوزيع. الجزائر. ١٩٨٣.

- فخري ماجد ، *مختصر تاريخ الفلسفة العربيّة* ، من ص١٣١ إلى ص١٣٠ . دار الشّورى . بيروت . ١٩٨١ .

- فراج عبده ، *معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى* . مكتبة الأنجلو المصريّة . القاهرة . ١٩٦٩ .

- فرّوخ عمر ، *بحوث و مقارنات في تاريخ العلم و تاريخ الفلسفة في الإسلام* ، من ص١٨٥ إلى ص٢٢٣ = *ابن رشد العالم بالبصريّات و الفلك خاصّة* . دار الطّليعة . بيروت . ١٩٨٦ .

- فرّوخ عمر ، *تاريخ الفكر العربي إلى أيّام ابن خلدون* ، من ص٦٤٦ إلى ص٦٨٣ . الطّبعة الثّالثة . دار العلم للملايين . بيروت . ١٩٨١ .

- فستق وليد ، *العقلانيّة الرّشديّة في الثّقافة العربيّة (في القرون الوسطى)* . في مجلّة *الفكر العربي المعاصر* . عدد ١٦ - أكتوبر، نوفمبر ١٩٨١ ، من ص٩٦ إلى ص١٠٥ . ١٩٨١ .

- الفقي الحبيب ، *حول موقف ابن رشد من الكلام و التّأويل* . في مجلّة *حوليّات* . عدد ١٨ - ١٩٨٠ ، من ص٧ إلى ص٣٠ . نشر كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة بتونس . تونس . ١٩٨٠ .

- فلسطين (ممثّل عنها) ، *ابن رشد ذروة تطوّر حضاري و فلسفي* . في مؤتمر *ابن رشد* . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

– فيّاض سليمان ، *ابن رشد آخر الفلاسفة* . (ضمن سلسلة : *علماء العرب* ، عدد ١٣) ، مركز الأهرام للتّرجمة و النّشر . القاهرة . ١٩٨٩ .

ق

– قاسم محمود ، *ابن رشد و فلسفته الدّينيّة* . الطّبعة الثّانية . مطبعة مخيمر . القاهرة . ١٩٦٩ .

– قاسم محمود ، *ابن رشد و كتابه " مناهج الأدلّة "* . في مجلّة *التّراث الإنساني* . فيفري ١٩٦٥ . مصر . ١٩٦٥ .

– قاسم محمود ، *الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد* . (ضمن سلسلة : *الدّراسات الفلسفيّة و الأخلاقيّة*) . نشر مكتبة الأنجلو المصريّة . القاهرة . د. ت.

– قاسم محمود ، *في النّفس و العقل لفلاسفة الإغريق و الإسلام* . (الفصل الأخير من الكتاب المخصّص لنظريّة ابن رشد في الإتّصال) . الطّبعة الثّانية . مطبعة لجنة البيان العربي . ١٩٥٤ .

– قاسم محمود ، *مشكلة الخلق في فلسفة ابن رشد* . في مجلّة *المجلّة* . عدد ٨٨ – أفريل ١٩٦٤ . ١٩٦٤ .

– قاسم محمود ، *نظريّة المعرفة عند ابن رشد و تأويلها لدى توماس الأكويني* . الطّبعة الثّانية . مكتبة الأنجلو المصريّة . القاهرة . ١٩٦٩ .

- القرواشي حسن ، *المنطوق به و المسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد* .
الدّار التّونسيّة للنّشر . تونس . ١٩٩٣ .

- قسّوم عبد الرزّاق ، *مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد* . في مؤتمر ابن
رشد . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨. من ص٢٧١
إلى ص٣٠٢ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- قسّوم عبد الرزّاق ، *مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد* . المؤسّسة
الوطنيّة للكتاب . الجزائر . ١٩٨٦ .

- قمير يوحنّا ، *ابن رشد* . (ضمن سلسلة : *فلاسفة العرب*) . منشورات دار
المشرق . بيروت . ١٩٨٦ .

- قمير يوحنّا ، *ابن رشد و الغزالي: التّهافتان* . منشورات المكتبة الشّرقيّة .
بيروت . ١٩٨٣ .

- قمير يوحنّا ، *الفلسفة العربيّة في كبرى قضاياها* . منشورات المكتبة
الشّرقيّة . بيروت . ١٩٧٨ .

- قنواتي جورج شحاته ، *مؤلّفات ابن رشد* . في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى
المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . (نشر في شكل كتاب
منفرد) . مطبوعات المنظّمة العربيّة للتّربية و الثّقافة و العلوم . إدارة الثّقافة .

- الكاتب حسن ، *ابن رشد العالم و الفيلسوف* . في مجلّة *التّراث العربي* . عدد ٣٠ - جانفي ١٩٨٨ ، من ص١٣٣ إلى ص١٣٨ . ١٩٨٨ .

- كامل أحمد فؤاد ، *ما بعد الطّبيعة عند ابن رشد* . في أعمال ندوة *ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي* بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، من ص٣٠٩ إلى ص٣٤٠ . جامعة محمّد الخامس - كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة . نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . بيروت . ١٩٨١ .

- كوربان هنري ، *تاريخ الفلسفة الإسلاميّة* ، من ص٣٥٨ إلى ص٣٦٧ . ترجمة نصير مروّة و حسن قبيسي ، مراجعة موسى الصّدر و عارف تامر . الطّبعة الثّالثة . منشورات عويدات . بيروت . ١٩٨٣ .

- كروث هرنانديث ميجيل ، *ابن رشد و أصول العلم الأوربّي الحديث* . في المهرجان التّذكاري لفلسفة الإسلام : *فلسفة الإسلام في الغرب العربي* . تطوان . ١٩٦١ .

- كروث هرنانديث ميجيل ، *خصوم الثّنائيّة في أعمال ابن رشد* . في مؤتمر *ابن رشد* . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

ل

- لوقا نظمي ، *الحقيقة عند فلاسفة المسلمين* ، من ص١٧٦ إلى ص ١٧٩ . دار غريب للطّباعة . القاهرة . ١٩٨٣ .

م

- مؤتمر ابن رشد . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . نشر في جزأين . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- محجوب محمّد ، *نظريّة التّأويل الرّشديّة* . في *المجلّة التّونسيّة للدّراسات الفلسفيّة* . العدد الرّابع - جوان ١٩٨٥ ، من ص٦٥ إلى ص٨٥ . نشر الجمعيّة التّونسيّة للدّراسات الفلسفيّة . تونس . ١٩٨٥ .

- محمّد عبد القادر ماهر ، *التّراث و الحضارة الإسلاميّة* ، ص١٦٩ - ص٧٠ ، من ص١٧٥ إلى ص١٧٨ . دار النّهضة العربيّة للطّباعة و النّشر . بيروت . د. ت.

- محمود زكي نجيب ، *ابن رشد في تيّار الفكر العربي* . في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الجزء الأوّل ، من ص١٧٧ إلى ص١٩٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- مذكور ابراهيم بيّومي، *أثر العرب و الإسلام في النّهضة الأوربيّة*، ص١٤٥ و ما بعدها. تحت إشراف سمير قلماوي. الهيئة العامّة المصريّة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٠.

- مذكور ابراهيم، *في الفلسفة الإسلاميّة منهج و تطبيقه*. في جزأين. الطّبعة الثّالثة. نشر دار المعارف. مصر. ١٩٧٦.

- مراد بوكات محمّد، *تأمّلات في فلسفة ابن رشد*.

- المرّاق عبد الكريم، *ابن رشد و التّوفيق بين الحكمة و الشّريعة*. في مجلّة *الحياة الثّقافيّة*. عدد ٩ - سبتمبر، أكتوبر ١٩٧٦، من ص٧١ إلى ص٧٨. تونس. ١٩٧٦.

- مرحبا محمّد عبد الرّحمان، *خطاب الفلسفة العربيّة الإسلاميّة - النّشأة و التّطوّر و النّضوج*، من ص٤٩٧ إلى ص٥٤٤. مؤسّسة عزّ الدّين للطّباعة و النّشر. بيروت. ١٩٩٣.

- مرحبا محمّد عبد الرّحمان، *من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة*، من ص٧٣٠ إلى ص٧٦٣. الطّبعة الثّانية. منشورات بحر المتوسّط و منشورات عويدات. بيروت - باريس. ١٩٨١.

- المرزوقي أبو يعرب، *معنى نقد ابن رشد لنظريّة الغزالي في السّببيّة*. في مجلّة *الفكر*. عدد ٥ - فيفري ١٩٧٦، من ص٦٣ إلى ص٧٤. تونس. ١٩٧٦.

- المرزوقي أبو يعرب، *مفهوم السّببيّة عند الغزالي*. دار بو سلامة للنّشر. تونس: ١٩٧٨.

- مرقس نبيلة ذكرى ، *المؤثرات اليونانيّة في فلسفة ابن رشد* أطروحة دكتوراه . (مخطوط) . كلّية الآداب - جامعة القاهرة . ١٩٨٣ .

- المزوغي حسين ، *ابن رشد - رائد العقلانيّة في المغرب الإسلامي* . في مجلّة *15-21* . عدد ٣٠ ، من ص٤ إلى ص٦ . ١٩٩٠ .

- مزيان عبد المجيد ، *العقلانيّة الرّشديّة في علوم الشريعة* . في مجلّة *الأصالة* . عدد ٧٠ - جوان . جويلية ١٩٧٩ ، ص٣٠ إلى ص٤١ .
أنظر أيضا : في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

- مزيان عبد المجيد ، *مدرسة الأبلي و انتصار الرّشديّة الجديدة بالمغرب* ، من ص٨٩ إلى ص١٠٢ . الأكاديميّة الملكيّة . الرّباط . ١٩٩٣ .

- المسيّر محمّد سيّد أحمد ، *الرّوح في دراسات المتكلّمين و الفلاسفة* ، من ص١٩٤ إلى ص٢٠١ . دار المعارف . الطّبعة الثّانية . القاهرة . ١٩٨٨ .

- المصباحي محمّد ، *إشكاليّة العقل عند ابن رشد* . المركز الثّقافي العربي . بيروت - الدّار البيضاء . ١٩٨٨ .

- المصباحي محمّد ، *جدليّة المتّصل و المنفصل في نظرة ابن رشد للعالم* . في كتاب *دلالات و إشكالات - دراسات في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة* ، من ص٣٣ إلى ص٥٩ . منشورات عكاظ . الدّار البيضاء . ١٩٨٨ .

- المصباحي محمّد ، حول إشكاليّة المتن الرّشدي : مراجعة نقديّة لكتاب " المتن الرّشدي – مدخل لقراءة جديدة " لجمال الدّين العلوي . في كتاب دلالات و إشكالات – دراسات في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة ، من ص٧١ إلى ص٨٣ . منشورات عكاظ . الدّار البيضاء . ١٩٨٨ .

- المصباحي محمّد ، مرتبة الفحص الدّلالي و الفحص الجدلي – الإشكالي من علم ما بعد الطّبيعة عند ابن رشد . في مجلّة كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة بفاس . عدد ٨ – ١٩٨٦ .
نشر أيضا في كتاب دلالات و إشكالات – دراسات في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة ، من ص١٥ إلى ص٣١ . منشورات عكاظ . الدّار البيضاء . ١٩٨٨ .

- المصباحي محمّد ، الهويّة و المغايرة بين العقل و العالم عند ابن رشد . نشر بصحيفة البيان ليوم ٢٣ فيفري ١٩٨١ .
نشر أيضا في كتاب دلالات و إشكالات – دراسات في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة ، من ص٦١ إلى ص٦٩ . منشورات عكاظ . الدّار البيضاء . ١٩٨٨ .

- المعموري الطّاهر ، الغزالي و علماء المغرب . الدّار التّونسيّة للنّشر – الشّركة الوطنيّة للكتاب . تونس – الجزائر . ١٩٩٠ .

- معن خليل عمر ، التّحليل السّببي للظّاهرة عند ابن رشد . في أعمال ندوة ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، من ص٧٨ إلى ص٨٦ . المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . جامعة محمّد الخامس – كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة . بيروت . ١٩٨١ .

- مفتاح محمّد ، ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي – ما تبقّى من ابن

رشد و الرّشديّة في القرن الثّامن الهجري الرّابع عشر الميلادي . في أعمال ندوة ابن رشد و مدرسته في الغرب الإسلامي بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، من ص٨٧ إلى ص١٠١ . جامعة محمّد الخامس – كلّية الآداب و العلوم الإنسانيّة . نشر المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع . بيروت . ١٩٨١ .

– مفتاح محمّد ، التّلقي و التّأويل – مقاربة نسقيّة ، من ص٩١ إلى ص١٠٠ . المركز الثّقافي العربي . بيروت . ١٩٩٤ .

– المنوفي الحسيني أبو الفيض ، قصور الفلسفة عن إدراك الحقيقة المطلقة . القاهرة . ١٩٧٠ .

– منيمة جميل م ، مشكلة الحرّية في الإسلام ، من ص١٠٥ إلى ص١١٢ . دار الكتاب اللّبناني . بيروت . ١٩٨٣ .

– الموسوي موسى ، من الكندي إلى ابن رشد ، من ص٢١٣ إلى ص٢٣٢ . جامعة بغداد . بغداد . ١٩٧٢ .

– موسى محمّد جلال ، البرهنة على وجود الله و حدوث العالم بين ابن رشد و الأشاعرة . في مؤتمر ابن رشد . الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته – الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨ . الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع . الجزائر . ١٩٨٣ .

– موسى محمّد يوسف ، ابن رشد الفيلسوف . دار إحياء الكتب العربيّة . القاهرة . ١٩٤٥ .

– موسى محمّد يوسف ، بين الدّين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة

العصر الوسيط. دار المعارف. القاهرة. ١٩٤٥.

- مومني قاسم. *نقد الشعر عند ابن رشد بين التنظير و التطبيق العملي*.
في مجلة *المعرفة*. عدد ٢٢٩ - مارس ١٩٨١، من ص٨ إلى ص٤٣. دمشق. ١٩٨١.

- ميلي ألدو. *العلم عند العرب*، ص٣٧٤ و ما بعدها. ترجمة عبد الحليم النجار
و محمد يوسف موسى. دار القلم. مصر. ١٩٦٣.

- ميمون الربيع. *القيم السائدة في تفكير ابن رشد و أبعادها*. في مجلة
الأصالة. عدد ٦٨، ٦٩ - أفريل، ماي ١٩٧٩، من ص١٨ إلى ص٣٧. ١٩٧٩.

ن

- نصري نادر ألبير. *مذهب الحقيقتين عند ابن رشد*. في مؤتمر *ابن رشد*.
الذكرى المئوية الثامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨. الشركة الوطنية
للنشر و التوزيع. الجزائر. ١٩٨٣.

- نجار رمزي. *الفلسفة العربية عبر التاريخ*، من ص٣٧٩ إلى ص٣٣٨.
الطبعة الثانية. بيروت. ١٩٧٩.

- نجم فؤاد. *الله و العلوم في نظر ابن رشد*. في *المهرجان التذكاري*
لفلاسفة الإسلام: فلاسفة الإسلام في الغرب العربي. تطوان. ١٩٦١.

- النشّار علي سامي و أبو ريّان محمّد علي. *قراءات في الفلسفة*، من ص٨٦١ إلى ص٨٨٨. الدّار القوميّة للطّباعة و النّشر. ١٩٦٧.

- نوقاليس ج. سلفادور، *تأثيرات ابن رشد في أوروبّا و تصحيح التّفسيرات الخاطئة*. في مجلّة *الفكر الإسلامي* - عنّابة. *الملتقى العاشر حول الفكر الإسلامي* من ١٠ إلى ١٩ جويلية ١٩٧٦، من ص٨٣ إلى ص١٠٠. عنّابة. ١٩٧٦.

هـ

- هلال ابراهيم، *العقليّات القرآنيّة في فكر ابن رشد*. في مجلّة *منبر الإسلام*. جانفي ١٩٨١. القاهرة. ١٩٨١.

- الهنا غانم، *المجتمع في نظر ابن رشد*. في مؤتمر ابن رشد. الذّكرى المئويّة الثّامنة لوفاته - الجزائر من ٤ إلى ٩ نوفمبر ١٩٧٨. الشّركة الوطنيّة للنّشر و التّوزيع. الجزائر. ١٩٨٣.

- هونكه زيغريد، *شمس العرب تسطع على الغرب*، ص٤٤٨ و ما بعدها. نقله عن الألمانيّة فاروق بيضون و كمال دسوقي. منشورات المكتب التّجاري. بيروت. ١٩٦٤.

- هويدي يحيى، *محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة*، من ص١٣٧ إلى ص١٣١. مكتبة النّهضة المصريّة. القاهرة. ١٩٦٥ - ١٩٦٦.

- هيرمان لاي ، *ابن رشد و تأثيره الفاصل على تطوّر العلوم الطّبيعيّة منذ عصر النّهضة و حتّى كوبرنيك* . في مجلّة *الفكر الإسلامي - عنّابة . الملتقى العاشر حول الفكر الإسلامي من ١٠ إلى ١٩ جويلية ١٩٧٦* من ص١٧٥ إلى ص١٨٦ . الجزائر . ١٩٧٦ .

ي

- اليازجي كمال ، *معالم الفكر العربي* ، من ص٢٧٩ إلى ص٣٦٣ . الطّبعة الخامسة . دار العلم للملايين . بيروت . ١٩٧٤ .

- اليازجي كمال ، *الموجز في مسائل الفلسفة الإسلاميّة في العصر الوسيط* ، ص٨٨ - ص٨٩ ، من ص١٠٨ إلى ص١١٨ . الدّار المتّحدة للنّشر . بيروت . ١٩٧٥ .

- اليازجي كمال و غطّاس كرم أنطوان ، *أعلام الفلسفة العربيّة - دراسات مفصّلة و نصوص مبوّبة مشروحة* ، من ص٧٣١ إلى ص٨٠٥ . الطّبعة الرّابعة . مكتبة لبنان . بيروت . ١٩٩٠ .

- اليوسفي محمّد لطفي ، *الشّعر و الشّاعريّة - الفلاسفة و المفكّرون العرب : ما أنجزوه و ما هفوا إليه* . الدّار العربيّة للكتاب . تونس . ١٩٩٢ .

نصّ لابن رشد (1198/595)
في الموشحات والأزجال الأندلسيّة .

بقلم:سليم ريدان .
كليّة الآداب بمنوبة .

عرف البحث في الموشحات والأزجال في العقود الأخيرة تطوّرا في مجال التحقيق والتوثيق على مستوى النصوص الإبداعية دون المدوّنة النقديّة . فمن ذلك أن قام سيد غازي بجمع شتات الموشحات ونشرهافيما سمّاه بـ «ديوان الموشحات » في مجلدين (1) . ثمّ ظهر كتاب « عدّة الجليس» لابن بشري الغرناطي (ق.8) (2) . وهو يحتوي الكثير مما لم يكن معروفا من الموشحات قبل صدوره . لكن بعض الموشحات مازال موزّعا في مصادر عديدة (3) . من ذلك أن وقع الكشف عن موشحين هامّين في تاريخ الموشحات ،أولهما « الموشّح السعروس» لابن غرلة (4) وهو يمثّل اتّجاها في الموشح والزجل التقى فيه الفنّان . والثاني ينسب إلى الخليفة عبد الرحمان الناصر(ت . 961/350) (5) .وهو يمثّل - إن صحّت نسبته إليه - النموذج الوحيد من موشحات القرن الرابع للهجرة .

وظهر من الأزجال ديوان ابن قزمان (ت 1159/554). بحروف عربيّة في طبعتين بتحقيق المستشرق ف. كورينطي (F. Corriente) (6) .

أمّا المدونة النقديّة حول الموشحات والأزجال فلم ينضف إليهاجديد ، وكلّها تصدر عن رؤية لشيوخ الأدب ونقاد الشعر ، تصنف فنون القول

1 - نشربالإسكندرية سنة 1979 .

2- حققه ا. جونز. ونشره باكسفورد 1992 . وانظر تقديم هذا الكتاب في مجلة " دراسات اندلسية " ، العدد 10، 1994 ، ص 68 .

3- منها ما نشره عباس الجراري في كتابه « موشحات مغربية » استخرجها من مصادر مخطوطة بالمغرب الأقصى .

4 - انظر دراسات أندلسيّة العدد 15 ، 1996 ص 67 .وقد عاش ابن غرلة في النصف الثاني من القرن 6 /12 .

5 - انظر دراسات أندلسيّة العدد 8 ، 1992 ص 20 .

6 - الطبعة الأولى بمدريد 1980، والثانية بالقاهرة 1995

الشعري بالأندلس في سلّم تراتبي معياري : الشعر الخليلي أولا ثمّ الموشح ثم الزجل .ويقع فيها هذان الفنان على هامش ثقافة الشعر.والدراسات الحديثة في الموشحات والأزجال لم تتجاوز - فيما أعلم - هذه المدونة التقويميّة. ومعظمها يردّد ما ينتقيه منها في ظاهر نصّه .

على أني بمناسبة سنة ابن رشد رجعت إلى ملخصه لكتاب الشعر لأرسطو بحثا عن صوته في دنيا الأدب والشعر فوقفت فيه على نصّ يتعلق بنظريّة المحاكاة في الشعر، نزّل فيه أبو الوليد فنّي التوشيح والزجل منزلتهما من النظريّة الأرسطيّة ، معتبرا إياهما نوعا واحدا لتجاوزه معياري الفصاحة واللحن . والنص - على اقتضابه - حريّ بالاعتناء لأنه يصدر عن رؤية مغايرة لرؤية شيوخ الأدب ونقاد الشعر . ونحن نقتصر في هذا المجال على إيراده لينضد ، لبنة جديدة ، في المدونة النقدية المعروفة حول الموشحات والأزجال عسى أن نعود إليه قريبا في بحث لاحق .

النص : (7) .

«والمحاكاة في الأقاويل الشعريّة تكون من قبل ثلاثة أشياء: من قبل النّغم (8)المتفقة ، ومن قبل الوزن ، ومن قبل التشبيه نفسه . وهذه قد يوجد كل واحد منها مفردا عن صاحبه مثل وجود النغم في المزامير والوزن في الرقص والمحاكاة في اللفظ، أعني الأقاويل المخيلة الغير (9) موزونة، وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها مثلما يوجد عندنا في النوع الذي يسمّى الموشحات والأزجال . وهي الأشعار التي استنبطها في هذا اللسان (10) أهل هذه الجزيرة ، إذ كانت الأشعار الطبيعيّة هي ما جمعت الأمرين جميعا(11) والأمور الطبيعية إنّما توجد للأمم الطبيعيّين . فإنّ أشعار العرب ليس فيها لحن . وإنّما هي إمّا الوزن فقط وإمّا الوزن والمحاكاة معا فيها »

7- أرسطوطاليس . فن الشعر مع الترجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد .ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمان بدوي . بيروت . دار الثقافة (د. ت .) ص 203 .

8 - ج نَغْمَة حسب اللغويين . ويرى سيبويه أنّه اسم جمع ... انظره اللسان » .

9- كذا ضبطها المحقق .

10-أي اللسان العربي . والجزيرة : الأندلس . (عن المحقق) .

11 - يقصد الوزن والمُحاكاة باللفظ .

معجم أمهات الأفعال
معانيها وأوجه استعمالها

تأليف: أحمد عبدالوهاب بكير
3 أجزاء (1534 صفحة)
نشر دارالغرب الإسلامي بيروت 1997
تقديم الأستاذ : عبدالقادر المهيري.

يعرف كل من اضطلع بمهمّة تدريس اللغات وقضّى السنوات في تحليل النصوص مع أجيال التلاميذ والطلبة المتعاقبة ،ونظر في كتاباتهم وأصلحها، دورَ الاستعمال في توجيه معنى الكلمات وأثر السياق في تلوينه، فلا يمكن الاهتداء إلى ما تعبّر عنه كل كلمة من دقائق معنوية إلاّ بالنظر في النصوص والمقارنة بينها، ولا يخفى أنّ كل عمل معجمي أصيل ينطلق من رصد الاستعمال لاستنباط ما جاء مبثوثا فيه من معاني الألفاظ وهذا أمر بديهي، ولصاحب المعجم بعد ذلك أن يختار بين طريقتين: إما أن يقدّم المعاني الممكنة لكلّ لفظة مجرّدة لا ضامن لوجاهتها سوى سلطته العلمية ،وإما أن يؤيّدها بما جاء في استعمال الكتّاب لها ، وقلّ أن نجد في معاجم اللغة العربية التزاما بالطريقة الثانية، وإذا ما اعتمدت فلا يكون اعتمادها إلا جزئيا.

وهذا ـ على ما يبدو لنا ـ ما حدا بالأستاذ عبدالوهاب بكير أن ينشر ما تجمّع لديه من استعمالات للفعل العربي تقدّر بآلاف من الجمل ، لقد خصّ الأستاذ بكير الفعل بعنايته لأنّه في نظره " أهمّ عناصر الجملة يسيطر على بنائها ويتحكّم في تنسيق أجزائها". ما يقال في الفعل يمكن أن ينطبق على مشتقاته ، ومعلوم أن المشتقات تمثل رصيدا هاما من قسم الأسماء في العربية، هذا بالإضافة إلى دور حروف الجرّ في تكييف معنى الفعل وإكسابه دلالات تختلف باختلافها وتتباين بتنوّعها.

ومن الجدير بالذكر أن هذا المعجم ثمرة ممارسة المؤلف للعربية بحثا وتدريسا تواصلت عشرات السنين، فما انفكّ خلالها يراقب استعمال الأفعال على لسان أهل الذكر من كتّاب العربية ويسجّل التراكيب التي تضمنتها باحثا عما اكتسبته منها من لطائف المعاني ودقائق الدلالات، وهكذا تجمّعت لديه الآف الاستعمالات المتنوّعة، تنوّعت زمانا ومكانا ومصدرا.

إنّ هذا المعجم يستند إلى اختيار ضمني تشير إليه قائمة " مصادر الشواهد " يتمثل في أن العربية ملك لكلّ مستعمليها لا فضل لأحد منهم على الآخر مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة إلاّ بالتحكّم في قواعدها وامتلاك ناصيتها واحترام نظامها، هكذا امتدت عصور النصوص المعتمدة من الجاهلية إلى يومنا هذا، مما يجعل من هذا العمل مدوّنة ثمينة للباحث المؤرخ لحياة الكلمات المتتبّع لتطوّر معانيها، وانتمى مؤلفو هذه النصوص إلى كامل الفضاء الجغرافي العربي مشرقا ومغربا ، واختيرت الأمثلة من الشعر والنثر وكانت المصنفات النثرية متنوعة الأجناس والمواضيع منها القصص والروايات ومنها الرسائل الأدبية وكتب الأدب بالمعنى الجاحظي ، ومنها مصنفات في الفلسفة والكلام والبلاغة والنقد والتاريخ والجغرافيا والرحلات وتراجم الرجال ...كل هذا بجانب أبلغ النصوص : القرآن الكريم.

ولئن اكتفى الأستاذ بكير بالإشارة في المقدمة ـ بكثير من التواضع ـ إلى أنه قصد " الدفاع عن سلامة اللغة " بتوفير مرجع " للمتعلمين وغيرهم ممن يريد تفهّم الأفعال عند المطالعة أو التثبت عند استعمالها " فإنّ لمصنّفه أبعادا أخرى ، منها ما أشرنا إليه من تمكين الباحث من تتبّع حياة الأفعال العربية واستقرار معانيها أو تطوّرها وذلك بما يوفره من استعمالات لها في العصور المتعاقبة، ومنها توفيره مادّة غزيرة للناظر في معاني الكلمات الباحث عن السرّ في تنوّع دلالات الكلمة الواحدة وعن الأصل المعنوي الذي ترجع إليه ـ أو لا ترجع ـ تلك الدلالات ، ومنها تسجيله لأفعال مستحدثة فرضها الاستعمال فصارت من العربية لأنّها لا تخرج عن نظامها الصرفي، وهكذا بقدر ما كان الأستاذ بكير حريصا على سلامة العربية كان حريصا على رصد ما يجدّ فيها فيثريها ويقوم دليلا على حيويتها.

الفهرس العشري الثاني
لمجلة دراسات أندلسية *
(1998- 1993)

إعداد الأستاذ: الحسين اليعقوبي

- أ -

* أوليڤار ليمان /نقل مقداد منسيّة : ماذا بقي من فلسفة ابن رشد؟ العدد :20/ 1998 .ص 5- 19.

- ب -

* بكار توفيق : جدليّة المماثلة والمقابلة في "رسالة التوابع والزوابع ". العدد : 13/ 1995 .ص5- 19 .
* بكيرعبد الوهاب /تقديم عبد القادر المهيري/ :معجم أمّهات الأفعال، معانيها وأوجه استعمالها . العدد : 1998/20، ص101- 102 .
* بلعلجيّة عبد الحميد / عزونة جلول :الموسيقى الأندلسيّة والإضافة التونسيّة .العدد : 12/ 1994 .ص 20 -35.
* بنشريفة عصمت دندش : من مظاهر الحياة الجتماعيّة بالأندلس : «طقوس الجنازة » .العدد :13 /1995 .ص20- 36.
* بنشريفة محمد : حول التسامح الديني وابن ميمون والموحّدين .العدد : 14 /1995 .ص11- 28.
* بنميرة عمر : جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية ، العدد: 1995/14 .ص 47 -66 .
* بوتشيش إبراهيم القادري : المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس .العدد : 11 / 1994 .ص 22- 34.
* بياتلي ، يحيي كمال : الرقص بالأندلس .العدد : 13 / 1995 .ص 103 -104.

- ث -

* ثقفان (ابن) عبيد الله بن علي : ظاهرة الانتماء في الأندلس (القسم الأول) .العدد : 11/ 1994 .ص 50- 66.
* ثقفان (ابن) عبد الله بن علي : ظاهرة الانتماء في الأندلس (القسم الثاني) .العدد : 12/ 1994 .ص 45-56.
* ثقفان (ابن) عبد الله بن علي :مؤلفات جديدة ، العدد1998/20 ، ص110

- ج -

---

* انظر الفهرس العشري (1988- 1993) في "دراسات أندلسيّة " عدد10،ص 94 .

* جراري (الـ) عبّاس : تكريم عالم لعالم .العدد : 1996/16 .ص 12 -16 .
* جمعة أسعد : مخطط إجمالي للجواب عن آخر ما ظهرحول مذهب أبي الوليد في الدراسات الرشدية ...العدد : 19/ 1998.ص1-71 (من اليسار)
.
* جمعة أسعد :فهرس الدراسات الرشديّة المعاصرة (بيبليوغرافيا) القسم الأوّل .العدد : 19/ 1998.ص87-98 . (بالفرنسية).
* جمعة أسعد (محقق) : رسالة في مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرّمة لأبي الوليد بن رشد .العدد : 20/ 1998 . ص 21 - 50.
* جمعة أسعد : فهرس الدراسات الرشديّة المعاصرة (القسم الثاني) .العدد : 20/ 1998 . ص 59 -98 (بالعربيّة على اليمين) وص 5-22 (بلغات أجنبية على اليسار)

- ح -

* حمروني (الـ) أحمد : شموس غابت ولكنها دائما تنير ، ترجمة لإميليو غرثيا قوات ، وجاك بارك وسعد غراب .العدد : 15/ 1996 .ص 26 - 49 .

- خ -

* خبييرقلمش كمبيّو /وفرنسيسكا سقورا بيريث : الرصيد البيبليوغرافي لمعهد " ثرفنتاس " بتونس حول الأندلس .
العدد :15/ 1996.ص 5 - 15(من اليسار) .
* خريف محيي الدين : صبابات الششتري (موشح) .
العدد :13/ 1995.ص 98-99.
* خضراوي (الـ) مبارك : ابن وهبون شعره (القسم الثاني.
العدد : 1996/15 .ص 5 - 25 .
* خضراوي (الـ) مبارك :ابن وهبون ، القسم الثالث . العدد :1996/16.ص 69 - 99.
*خضراوي (الـ) مبارك : ابن وهبون ، (القسم الرابع) .
العدد :17 /1997 .ص 5 - 23 .

- د -

* دشراوي (الـ) فرحات : في آداب التغذية التقليديّة : أحكام إسلاميّة.
العدد :1997/18.ص 47 - 62.
* دي بلزا ميكال / تعريب الحسين اليعقوبي :الرباط والرابطات في الأسماء والآثار الإسبانيّة .العدد :13 / 1995.ص 69- 86.
* دي قنقورا ، دون لويس : الأسير (ترجمة فرنسية لدون خوان ماريا موري /تعريب محمد بن صابر) .العدد :15 /1996 .ص105 - 107.

- ر -

* رحيّم مقداد : الموشحٌ العروس ليس موشحا .العدد :16 /1996 . ص62 - 68 .

* رحيم مقداد : في رحاب الأندلس .العدد :13/ 1995.ص 100-102.
* رحيَم مقداد: ديوان الأندلسيات.العدد : 14/ 1995.ص 78 - 81.
* رزوق محمد: التدخل المريني بالأندلس.العدد : 1997/17.ص31 - 41.
* رزّوق محمد : الهجرة الأندلسيّة إلى المغرب . العدد : 16 / 1996 ص17-30 .
* ريدان سليم : في التعامل مع " التوابع والزوابع " لابن شهيد وتعدد روافدها .العدد : 18/ 1997. ص 5 - 26 .
* ريدان سليم : العروس :موشح معرّف بسأل. العدد :17/ 1997.ص71 - 79.
* ريدان سليم : الموشح العروس موجود .العدد : 15 /1996. ص67 - 76 .
* ريدان سليم : نص لابن رشد الحفيد .العدد:1998/20.ص 99-100.
- ز -
* زبيس سليمان مصطفى/ تقديم أحمد الحمروني : المدن الإسلامية بالأندلس .العدد : 16 / 1996 .ص 55 -61.
- س -
* سانشس ، د. فرنسسكو فرنكو : تطوّر الطب في الأندلس .العدد : 12 / 1994.ص 5 - 35. (من اليسار) .
* ساوري (الـ) عبد العزيز: نبذة من شعر ابن مرج الكحل .العدد : 12/ 1994.ص 63 - 65.
* سحرالسيد عبد العزيز سالم : دور الطراز في الأندلس في عصر دولة بني أميّة .العدد : 13 / 1995 .ص87 - 95.
* سويسي (الـ) محمد : العلوم العربيّة بالأندلس ونقلها إلى أوربا ودورها في تطوّر العلوم .العدد : 12/ 1994.ص 5 - 19.
- ش -
* شنوان يونس : الصورة وموضوعاتها في شعر ابن شهيد الأندلسي العدد: 18/ 1997.ص 27 -47.
* شهير عبد العزيز : التعايش بين الأديان في الأندلس من خلال نصوص شعريّة أندلسيّة . العدد : 14/ 1995.ص 29 - 46.
* شيخة جمعة :بين تونس والرياض (تصدير .العدد : 1994/11.ص 3- 4.
* شيخة جمعة :دور مدرسة الترجمة بطليطلة في نقل العلوم العربيّة ...العدد :11/ 1994.ص35- 49 .
* شيخة جمعة :هل أتاك حديث بربشتر؟ (تصدير). العدد: 12/ 1994.ص 3-4 .

* شيخة جمعة : بعض المظاهر الدينيّة في رحلة عبد الله بن الصباح الأندلسي. العدد : 12/ 1994.ص 36- 44.

* شيخة جمعة :الشمعة السابعة (تصدير) .العدد : 1995/13.ص 3- 4.

* شيخة جمعة :في التسامح بين المسلمين والنصارى من خلال الشعر الأندلسي. العدد : 14 / 1995 .ص 5 - 10.

* شيخة جمعة:كبار رحلوا. (تصدير) العدد: 15 / 1996.ص 3 - 4.

* شيخة جمعة :سمكة التسامح أو التسامح بين التنظير والتطبيق .العدد: 16/ 1996.ص3 -4.

* شيخة جمعة : دواوين الشعرالأندلسي.العدد : 1996/16.ص31- 54.

* شيخة جمعة :تونس عاصمة ثقافية إقليميّة(تصدير) .العدد : 1997/17.ص 3 - 4.

* شيخة جمعة :شلب الإسلاميّة عبر التاريخ .العدد: 17/ 1997.ص42 - 70.

* شيخة جمعة :هل هذه نرجسيّة ؟(تصدير).العدد : 18 /1997.ص 3 - 4 .

* شيخة جمعة :العلاقات التاريخيّة والثقافيّة بين تونس وإسبانيا. العدد: 1997/18.ص 5 -46 (بالفرنسيّة على اليسار) .

* شيخة جمعة :حول إحراق الكتب أو ابن رشد والجريمة الكبرى(تصدير) العدد: 1998/19.صIII - VI .

* شيخة جمعة :المكتبة الأندلسيّة .العدد :1998/19.ص 9-22.

- ص -

* صابر (ابن) محمد : في ستينيّة الرشيديّة . (شعر) .العدد: 1997/18.ص65 - 66.

* صابر(ابن) محمد :لحظ ريم (موشح).العدد :16 /1996 .ص100 - 101.

* صمود نور الدين : ديوان "أندلسيات" (القسم الأول) .العدد: 1994/11.ص92 -108 .

* صمود نور الدين : ديوان « أندلسيات » (القسم الثاني). العدد: 1994/12.ص 78- 86.

- ط -

* طالبي (الـ) محمد : حوار بين الأديان أو حوار صراع من أجل حوار شهادة وتنافس وتلاق .العدد : 1995/14.ص 5- 33.

* طالبي (الـ) محمد : الفن والحروب وأثرهما في الشعر الأندلسي للدكتور جمعة شيخة(تقديم).العدد:1994/12.ص 76- 77 (بالعربيّة على اليمين)و36-38 (بالفرنسيّة على اليسار) .

* طرابلسي (الـ)حسناء بوزويتة :تقديم نقدي لكتاب "القصيدة الأندلسيّة خلال القرن الثامن الهجري " لـ ع.ع. الهرامة. العدد : 1997/17.ص 24 - 28 .

- ع -

* عبـد العــزيز، هشام فوزي : اليهود في ظل الحكم الإسلامي بالأندلس . (القسم الأول) .العدد : 15 / 1996 .ص 95 - 104 .

* عبد العزيز ، هشـام فــوزي : اليهود في ظل الحكم الإسلامــي بالأندلس . (القســم الثاني) .العدد : 16/1996.ص 5 - 11.

* عشاب (الـ) عبد الصمد:من نـوادر المخطوطـات. 12/ 1994.ص 57- 62.

- غ -

* غديري (الـ) مصطفــى :توثيـق قصيدة محمد بـن عمارالأندلسي. العدد : 18/1997.ص 53 - 56.

* غديري (الـ)مصطفى :تصويب خلل في متن إحدى تراجم كتاب " الكتيبة الكامنة للسان الدين بن الخطيب ".العدد :15/1996.ص 50 - 54.

* غــديري (الـ) مصطفــى :الموشــحات الأندلسيّة بين الإبداع والإتــباع انطلاقا من الخرجات ...العدد : 13/ 1995.ص37- 54.

* غديري (الـ) مصطفى:استدراكــات علـى دواويـن : الرصافي البلنسي /ابن مرج الكحل /ابن حزم .العدد :11/ 1994.ص67- 77.

* غـراب سعد : فــي التسامح .(تصدير) .العدد : 14 /1995 . ص 3- 4 .

* غنـوشي عبد المجيد : انطلاقة الفكر العلماني فــي الفـكـر الإسـلامـي الأنـدلـســي خـلال ق 12/6(ابن طـفـيـل=ابن رشد) .العـدد : 19/1998. ص 72-86 (بالفرنسيّة على اليسار) .

* غنوشي عبد المجيد : تمييز بـين الخطـاب الفلسفي والخطاب الشرعي وإثبات الصلة بينهما عند ابن رشد. العدد : 19/ 1998.ص1-8 .

- ق -

* قـارة حيــاة : رســائـل جديـدة لأبي عبـد الله بن أبــي الخصـال .العدد: 13/1995.ص 55 - 68.

* قريعة محمـد الأسـعد :(معرّب) : تطــورّ الموسيقى العربيّة في المشرق وإسبانيا وتونس.لـ ح. ح. عبد الوهاب .15/ 1996.ص 77 - 94 .

* قـريــعـة محـمـد لسـعد : أسطورة الوتر الخامس في عود زرياب . العدد: 16/1996. ص 5 - 19(على اليسار) .

- م -

* مــدنـــي (الـ) عز الدين : ابن قزمان ، إمام الزجالــين العــرب شخصــيّة مسرحيّة .العدد :18 /1997.ص 48- 52.

* مــدني (الـ) عز الدين : ابن قزمان شخصيّة شعـريّة تـاريخــيّة .العـدد: 17/1997.ص 95 - 97.

* ميلاد (ابن) جمـيلــة : الشعر بين الصــياغة والمضـمون ، قصيــدة " لئن قصّراليأس " : لابن زيدون .العدد : 17/1997.ص 80- 94.

* ميلي (الـ) محمد : المسلمون في مواجهة العلم . العدد :17/1997 .ص 5 -31 (بالفرنسيّة على اليسار) .

* ميلي (الـ) محمد : المسلمون في مواجهة العلم (بالفرنسيّة على اليسار) .العدد :11/ 1994.ص 5 - 22.

- ن -

* نداء قرطاج : الندوة المتوسطيّة حول "بيداغوجيا التسامح في حوض البحر الأبيض المتوسّط " .العدد : 14/1995 .ص 73- 75.

- هـ -

* هرامة (الـ) عبد الحميد بن عبد الله : ظاهرة المنفرجات الأندلسيّة في القرن 8 /14 . العدد : 15/ 1996 .ص55 - 66.

* هريدي محمد عبد اللطيف : الأندلس في الأدب التركي الحديث .العدد : 11/ 1994.ص 5- 21.

* هيئة التحرير:المكتبةالأندلسيّة .العدد : 12/ 1994 . 66 - 77.

* هيئة التحرير:المكتبةالأندلسيّة .العدد: 13/1995 . ص 105-118 .

* هيئة التحرير: نماذج من التسامح في التراث .العدد :14 / 1995 .ص 67- 72.

* هيئة التحرير:قالوا في التسامح .العدد : 14/1995 .ص 76- 77.و36 (على اليسار) .

* هيئة التحرير:المكتبة الأندلسيّة .العدد : 14/ 1995.ص 82 - 92.

* هيئةالتحرير:المكتبةالأندلسيّة .العدد: 15/ 1996.ص 108- 113 .

* هيئةالتحرير:المكتبةالأندلسيّة.العدد: 16/ 1996 .ص 102 - 107.

* هيئةالتحرير:المكتبةالأندلسيّة .العدد : 17/1997 .ص 29 -30 .

* هيئة التحرير:تقديم ديوان ابن زمرك.العدد:18/1997.ص58 - 64.

* هيئةالتحرير:المكتبةالأندلسية .العدد:20/1998 .ص 20 وص101-102

- ي -

* يعقوبي (الـ) الحسين :في المكتبة الأندلسيّة .العدد :11/ 1994.ص 78- 91.

* يعقوبي (الـ) الحسين :(تصدير) الشمعة العاشرة .العدد : 20 /1998 .ص 3 - 4 .

* يعقوبي (الـ) الحسين :تأريخ الصفر أوالتقويم العجمي بالأندلس .العدد : 20 / 1998.ص 51 -57 .

* يعقوبي (الـ) الحسين :الفهرس العشري الثاني العدد : 20 /1998 ، ص 103 - 108 .

الجديد في المكتبة الأندلسية

****

راسلنا الأستاذ الدكتور عبدالله بن علي بن ثقفان عضو هيئة التحرير

(جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -الرياض) وأعلمنا أنه أنجز

البحوث التالية :

- أدب الصحراء في بلاد الأندلس .

- دور الرجز في الفكر الأندلسي .

- الأدب الإقليمي في الأندلس: موضوعاته، غاياته، أعلامه.

- القصيدة الأندلسية خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين: المقومات الفنية.

CHEIKHA JOMAA

DESORDRES et GUERRES dans La Poésie Andalouse

Depuis la chute du Califat (5/11 s.)
Jusqu'à celle de Grenade (9/15 s.)

Présenté par

Mohamed TALBI

Tome I, II, III

Bibliografia in Lingua Italiana

C

- **CAMPANINI** Massimo, *Filosofia e religione in Averroès* in "Islam Storia e Civilita". N° 6 , pp.9 à 16. Gennaio-Marzo 1984.

L

- **LUCHETTA** F., *L'averroismo padovano* in "Annali della facolta di lingue e letteratura Stran. di Ca ' foscari". Vol. XX - Fasc. 3. (Série Orientale N° 12) , pp.73 à 86. 1981.

- **LUCHETTA** F., *La prima presenza di Averroès in ambilo veneto* in "Studia Islamica". Vol. XLVI , pp.133 à 146. 1977.

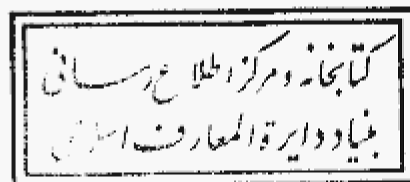


R

- **RODRIGUEZ MOLERO** Francisco J., *Un maestro de la medicina arabigo-espanola: Averroes* in "M.E.A.H.". Volume XI. Fascicule 1 , pp.55 à 74. 1962.

T

- **TEICHER** Judah, *I Commenti Di Averroes Sul De Anima (Considerazioni Generali e successione cronologica)* in "Gionale Della Società Asiatica Italiana". N.s. III 3 , pp.233 à 256. 1935.



S

- **SCHOELER** Gregor, *Averroès' Rückwendung zu Aristoteles. Die "Kurzen" und die "Mittleren Kommentare zum Organon* in "Bibliotheca Orientalis". N° 5/6 , pp.294 à 301. Septembre-Novembre 1980.

V

- **VENNEBUSCH** Joachim, *Zur Bibliographia des Psychologischen Schriftums des Averroes* in "Bulletin de Philosophie Médiévale". N° 6 , pp.92 à 100. 1964.

Z

- **ZIMMERMAN** F., *Al-Farabi und die philosophische kritik an Galen von Alexander zu Averroes* in "7ème Congrès d'Etudes Arabes Islamiques" , pp.401 à 414. Gottingen. 1974.



- **GATJE** Helmut, *Die Vorwote zum colliget des Averroes* in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft". Vol. 130. Fasc. 3 , pp.557 à 585. 1980.

- **GATJE** Helmut, *Probleme der Colliget-forschung* in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft". Vol. 130. Fasc. 2 , pp.278 à 303. 1980.

- **GATJE** Helmut und **SCHOELER** Gregor, *Averroes Schriften zur logik. Der Arabische text der Zweiten Analytiken in großen Kommentar des Averroes* in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft". Vol. 130. Fasc. 3 , pp.557 à 585. 1980.

- **GATJE** Helmut, *Studien zur Uberlieferung Der Aristotelem hen Psychologie in Islam*. Heidelberg. 1971.

- **GATJE** helmut, *Zur Psychologie der Willeshandlungen in der Islamischen Philosophie* in "Speculum". N° 26 , pp.347 à 363. 1975.

- **GATJE** Helmut, *Zur Zehre von den temperamenten bei Averroes* in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft". Vol. 132. Fasc. 2 , pp.243 à 268. 1982.

L

- **LUDWIG** H., *Averroès Abhandlung uber die Moglichkeit des coryunktion*. Ed. Kaemmer. 1892.

M

- **MEYER** Egbert, *Averroes uber die définition des partiklaren* in "Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschraft". Vol. 144. N° 1 , pp.28 à 32. 1994.

LITERATURVERZEICHNIS IN DEUTSCHER SPRACHE.

B

- **BOER** Tjitze de, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rosd.* Strassburg. 1894.

F

- **FREUDENTHAL** J., *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente des Alexanders.* Abhandlungen der Berliner Akademie. 1884.

G

- **GATJE** Helmut, *Averroes als Aristoteleskommentator* in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen gesellschaft". Vol. 114. Fasc. 1 , pp.59 à 65. 1964.

- **GATJE** Helmut, *Das Kapitel über Das Begehren Aus Dem Mittleren Kommentar Des Averroes sur Schrift über Die Seele* in "Aristoteles Semitico-Latinus" , pp.1 à 100. Ed. DAIBER H., DROSSAART H.J. LULOFS. Amsterdam, Oxford, New York. 1985.

- **GATJE** Helmut, *"Die inneren Sinne" bei Averroes* in *"Zeitschrift die* Deutschen Morgenländischen gesellschaft". Band 115 . N° 2 . pp.255 à 293. 1965.

T

- TORNERO Emilio, *Religion filosofica en Al-Kindi, Averroes y Kant* in 'Al- Qantara'. Volume II. Fascicule 1-2 , pp.89 à 128. "Revista de Estudios Arabes". Madrid. 1981.

V

- VAN STEENKISTE C., *San Tomaso d'Aquino e Averroes* dans "R.S.O". N° 32 , pp.585 à 623. 1957.



P

- **PENA MUNOZ** Carmen, *Indice de substancias medicinales citadas en el "Kitāb el-Kulliyāt" de Averroes* in "Estudios del Departamento de Historia de la Farmacia y Legislacion Farmaceutica". N° 5. Universidad de Granada. Granada. 1980.

- **PUIG** Josep, *Tres manuscritos del Epitome de la fisica de Averroes en el Cairo* in "Anaquel De Estudios Arabes". N° 2 , pp.131 à 138. 1991.

R

- **RODRIGUEZ MOLERO** F.X., *Originalidad y estile de la anatomica de Averroes* in "Al-Andalus". Volume XV , pp.47 à 64. 1950.

- **RODRIGUEZ BACHILLER** Angel, *Averroes, Ibn Roschd (1126-1198) en el pensamiento contemporaneo*. Ed. Casa Hispano-Arabe. Madrid. 1968.

- **RENAN** Ernest, *Averroes y el averroismo : (Ensayo histórico)*. Traducción de Héctor PACHECO PRINGLES. Prólogo de Gabriel ALBIAC. Ed. Libros Hiperión. Madrid. 1992.

S

- **SANTONJA** Pedro, *Arman De Vilanova y el pensamiento islamico* in "Dynamics". N° 10 , pp.39 à 61. Ins. de Bachillerato Monastil, Elda, Alicante. España. 1990.

- **STOHR** J., *Las "Rationes Necessariae" de Ramon Llul, a la luz de sus ultimas obras* in "Estudios Lulianos. Revista de Investigacion Luliana y Medievalista". N° 20 , pp.58 à 60. España. 1976.

- **GOMEZ NOGALES** Salvador (NOGALES S.G), *Problemas metafisicas en Espana musulmana contemporania de Averroes* in "Miscellanéa medieval 2. Bic Mitaphysic in Mittelatter". Berlin Water de gruyrer et co. 1963.

- **GOMEZ NOGALES** Salvador, *Theoria de la causalidad en el Tahâfut de Averroès* in "Actas de II coloquio Hispano-Tuneccini" , pp.115 à 128. Madrid. 1964.

- **GOMEZ NOGALES** Salvador, *Ultimas investigaciones sobre el-Tahâfut de Averroes?* in "Actas do IV congresso de estudos arabese Islâmicos Coimbra- Lisboa" , pp.313 à 324. Ed. E.J. Brill. Leiden. 1971.

- **GARCIA** D., *En torno al Averroïsmo medico latino* in "Asclepio". N° 30 , pp.233 à 264. "Revista de historia de la medicina de la ciencia". 1978.

- **GUENNUM** A., *Averroes, el-Jurista* in "En sanmiento". N° 25 , pp.195 à 206. Madrid. 1969.

M

- **MARIN MORALES** J.A.(MORALES J.A.M.), *Averroes y su proyeccion en el estructuralismo* in "Arbor". España. 1976.

- **MARTINEZ LORCA** Andrés, *Al encuentro de Averroes* in "Al-Andalus". Editorial Trotta. Madrid. 1993.

- **MONTERO MOLINER** Fernando, *El "Averroismo" en la filosofia moral de Kant* in "Anales del Seminario de Historia de la filosofia" , pp.39 à 58. Univ. Valencia. España. 1992.

- **MENDIZABAL ALLENDE** Rafael, *Averroes, un Andaluz para Europa*. Ed. I.D.E.A. Madrid. 1971.

- **CRUZ HERNANDEZ** Miguel, *Las ideas psicologicas de Averroes* in "Awrâq" (Espanõl). N° 7-8 , pp.17 à 25. Univ. Autonoma. Madrid. España. 1984-1985.

G

- **GARCIA MARQUES** Alfonso, *Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*. Ediciones Universidad de Navarra. Coleccion filosfica. N° 59. Pamplona. 1989.

- **GARCIA MARQUES** Alfonso, *La polemica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos* in "Anuario Filosofico". N° 20 , pp.73 à 103. Univ. Murcia. España. 1987.

- **GARCIA MARQUES** Alfonso, *La teoria de la creacion en Averroes* in "Anuario Filosofico" . N° 19 , pp.37 à 53. Univ. Murcia. España. 1986.

- **GOMEZ NOGALES** Salvador, *Averroes y la cultura de los filosofos arabes orientales* in "Revista del Instituto Egipcio de Estudios islamicos". N° 23 , pp.203 à 222. Cordoba. 1985-1986.

- **GOMEZ NOGALES** Salvador, *Bibliografia Sobre Los Obras de Averroes* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. pp.351 à 387. Paris. 1978.

- **GOMEZ ÑOGALES** Salvador (**NOGALES** S.G.), *El destino de l'homme a la luz de la noetica de Averroes* in "L'homme et son Destin".

- **GOMEZ NOGALES** Salvador (**NOGALES** S.G.), *En torno de la unidad del intellecto* in "Multiples Averroès : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire d'Averroès". Edité par JOLIVET Jean. Paris. 1978.

- **GOMEZ NOGALES** Salvador (**NOGALES** S.G.), *La immortalidad del alma a la luz de la noetica de Averroes* in "Pensamiento". N° 15. 1959.

- **GOMEZ NOGALES** Salvador, *Problemas* airedesor del "Compendio sobre el alma" *de Averroes* in "Al Andalus". Vol. XXXII. Fasc. 1 , pp.1 à 36. 1967.

B

- **BLANCO CABALLERO** Antonio, *Averroismo de Paris : presupuestos epistemológicos y racio-naturalistas en las condenaciones de 1270-1277* in "Coleccion Tesis doctorales". N° 28/88. Editorial de la Universidad complutense de Madrid. Madrid. 1988.

C

- **CHIESA** Bruno, *Shem Tob Ibn Falaquera traductor de Al-Farabi y de Averroes* in "Tabona". N° 49 , pp.21 à 35. Univ. Pavia. Italia.

- **CORTABARRIA** Angel, *El filosofo Avempace en los escritos de San Alberto Magno* in "Estudios filosoficos". N° 27 , pp.21 à 61. 1978.

- **CORTABARRIA** Angel, *Los textos arabes de Averroes en el Pugio Fidei del dominico catalan Raimundo Marti* in "Actas del XII Congreso de l'Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, Malaga. 1984" , pp.185 à 204. Madrid. 1986.

- **CRUZ HERNANDEZ** Miguel, *Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroès). Vida, Obra, Pensamento, Influencia.* Monte de Piedad y Caja de Ahorros. Colección mayor. Cordōba. 1986.

- **CRUZ HERNANDEZ** Miguel, *Critica de Averroes a la politica islamica medieval* in "Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos". N° 23 , pp.15 à 47. Cordōba. 1985-1986.

- **CRUZ HERNANDEZ** Miguel, (**HERNANDEZ** Miguel Cruz), *Historia de la Filosofia Espanole. Filosofia Hispano-Musulmana*, pp.5 à 206. Ed. progreso de Las Ciencias. Madrid. 1957.

- **CRUZ HERNANDEZ** Miguel, *La prima recepcion del pensamiento de Ibn Rushd (Averroes)* in "Azafea" , pp.11 à 32. Univ. Autonoma. Madrid. 1985.

BIBLIOGRAPHIA EN LENGUA ESPAÑOLA

A

- ALANSO M.A., *Averroès observador de la naturaleza* in "Al-Andaluz". N° 5. 1940.

- ALANSO M.A., *La cronologia de las obras de Averroes.* Miscellania Camillas. 1945.

- ALANSO M.A., *Teologia de Averroes* (Estudia y documentos). Tra. de M. Alanso. Madrid-Granada. C.Z.I.C. 1947.

- **ALVAREZ DE MORALES** Camilio, *El Kitâb al-Kulliyât de Ibn Ruchd Problematica de su edicion* in "Quaderni di Studi Arabi". N° 5-6 , pp.12 à 19. 1987-1988.

- **ANDRES HERNANSANZ** T. de, *Un problema de hoy hace setecientos anos : En torno a los acoutecimientos de Paris de 1277* in "Cuadernos Salmantinos de filosofia". N° 4 , pp.7 à 16. Paris. 1977.

- **ASIN** Miguel, *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino* in "Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilacion de profesorado. Estudios de erudicion oriental". pp.271 à 331. Zaragoza. 1904.

S

- **SCHMITT** Charles, *Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Edition of Aristotle-Averroes* in "l'Averroismo in Italia" , pp.121 to 142. Rome. 1979.

W

- **WALZER** R., *Oriental studies*. Ed. Bruno Cassier. Oxford. 1962.

- **WOLFSON** Harry Austryn, *Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover*, in "Studies in the History of philosophy and Religion". Vol. I , pp.402 to 429.

- **WOLFSON** Harry, *Plan for the publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* in "Speculum". N° VI. 1931.
  Reprinted in "Studies in the History of Philosophy and Religion" , pp.430 to 454. Ed. TWERSKY I. and WILLIAMS G.H. Cambridge Mass. 1973.

- **WOLFSON** Harry A., *Revised plan for the publication of a corpus commentariorum Averrois* in Aristotelem in "Speculum". N° XXXVIII , pp.88 to 104. 1963.

- **WOLFSON** Harry , *The twice-revealed Averroes* in "Speculum". N° XXXVI , pp.373 to 393. 1961.
  Reprinted in "*Studies in the History of Philosophy and Religion*" , pp.371 to 401. Ed. TWERSKY I. and WILLIAMS G.H. Cambridge Mass. 1973.

Y

- **YUSUF** Imtiaz, *Discoussion between al-Ghazzali and Ibn Rushd about the Nature of Resurrection* in "Islamic Studies". Vol. 25 . N° 2 , pp.181 to 195. 1986.

- **MONTGOMERY** WATT W., *Philosophy and theology under the almohads*, pp.101 à 107.

O

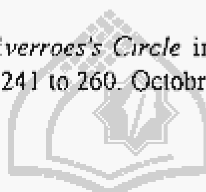
- **OVEY** Mohammed N., *Averroes' Doctrine of Immortality. A Matter of controversy.* Ed. Wilfrid Laurier University Press. Ontario. 1984.

P

- **PETERS** Rudolph, *Jihâd in Medieval and modern Islam*. Ed. E.J. Brill. Leiden. 1977.

- **PUIG** MONTADA Josep, *Ibn Rushd Versus al-ghâzâli Reconsideration of a Polemic* in "The Muslim World". Vol. LXXXII. N° 1-2 , pp.113 to 131. January-April 1992.

- **PUIG** josep, *Material on Averroes's Circle* in "Journal of Near Eastern Studies". Vol. 51. N° 4 , pp.241 to 260. Octobre 1992.



R

- **ROSENTHAL** E.I.J., *The place of politics in the philosophy of Ibn Roshd* in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies". N° 15. 1953 , pp.246 to 278. London. 1953.

- **ROSENTHAL** E.I.J., *Political thought in medieval Islam. Ibn Rushd : The consummation* , pp.175 à 209. Ed. The University Press. Cambridge. 1968.

I

- **IVRY** Alfred, *Averroes and the West : The first Encounter Nonencounter* in "A Straight Path : Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honor of Arthur Hyman, pp.142 to 158. Ed. LINK-SALINGER R. Washington, D.C. 1988

- **IVRY** Alfred, *Averroes on Intellection and Conjunction* in "Journal of the American Oriental Society". N° 86 , pp.76 to 85. 1966.

K

- **K0GAN** Barry S., *Eternity and origination, Averroes' discourse on the manner of the world's existence* in "Islamic theology and philosophy : Studies in honor of Georges F. HOURANI" , pp.203 to 235. Albany. 1986.

L

- **LEAMAN** Olivier, *Ibn Rushd on hapiness and philosophy* in "Studia Islamica". N° 52. 1980 , pp.167 to 181.



M

MAHDI Muhsin, *Remarks of Averroes, decisive treatise* in "Islamic theology and philosophy : Studies in honor of Georges F. HOURANI" , pp.188 to 202. Albany 1984.

G

- **GENEQUAND** Charles, *Ibn Rushd's Metaphysics*. A translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotele's Metaphysics, Book Lam. E.J.Brill. Leiden. 1984.

H

- **HARVY** Steven, *A unique Averroes manuscripts in the British Museum* in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies". Vol. LXV. Part I , pp.571 to 573. London. 1982.

- **HEINEN** Anton M., *Averroes' idea of astronomy being in agreement with reality* in "Hamdard Islamicus". Vol. I. N° 3 , pp.3 to 35. Winter 1978.

- **HOURANI** Georges F., *Averroes on good and evil* in "Studia Islamica". Tome XVI. 1962 , pp.13 to 40.

- **HOURANI** Georges F., *Fasl al-Maqâl Ibn Rusd's defence of philosophy* in "The World of Islam". 1959 , pp.145 to 158.

- **HOURANI** Georges, *On the harmony of religion and Philosophy*. A translation with introduction and notes of Ibn Rushd's "*Kitâb Fasl al-maqâl*". With its appendex (*damîma*) and an extract from "*Kitâb al-kashf 'an manâhij al-'adilla*". Messens Luazac and Co. 1961.

- **HOURANI** Georges, *The life and Tought of Ibn Rushd*. A series of four lectures delivred on february 15 and 28, March 4 and 11, 1957. School of Oriental Studies. The American University at Cairo. 1957.

- **HUSSAIN** Mohammed Youssoff, *Ibn Rushd's Response to al-ghazâli's Refutations of the philosophers', Conception of an Agent in the Theory of Emanation* in "Hamdard Islamicus". Vol. XVI. N° 2 , pp.25 to 40. Summer 1993

- **HYMAN** Arthur, *Aristotele's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes* in "Studies in Philosophy and History of Philosophy. Studies in Aristotle". N° 9 , pp.161 to 191. Ed. O'HARA D.J. 1981.

C

- **CANTARINO** Vicente, *Arabic poetics in the golden age*, pp.176 to 190. Ed. brill. Leiden. 1975.

- **CRANZ** F.E., *Edition of the Latin Aristotle Accompanied by the commentaries of Averroes* in "Philosophy and Humanism : Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller" . Ed. MAHONEY E.P., pp.116 to 128. Leiden. 1976.

D

- **DAVIDSON** Herbert A., *Averroès on the Active Intellect as a Cause of Existence* in "Viator". N° 18 , pp.191 to 225. 1978.

- **DAVIDSON** Herbert A., *Averroes on the Materiel Intellect* in "Viator". N° 17 , pp.91 to 137. 1986.

- **DAVIDSON** Herbert A., *Averrois Tractacus de Animal Beatitudine* in "A Straight Path : Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honor of Arthur Hyman", pp.57 to 73. Ed. R. Link-Salinger. Washington, D.C. 1988.

F

- **FAKHRI** Mâgid, *Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Acquinas*. London. 1958.

- **FAKHRI** Mâjid , *Platonic and aristotelian elements in the ethics of Averroes* in "Al-'Abhâth". Vol. XXXVI , pp.11 to 26. 1988.

BIBLIOGRAPHY IN ENGLISH LANGUAGE

A

- **AL-AHWANI** A.F., *Ibn Rushd* in M.M. Sharif (Edit.) in "History of Muslim philosophy". Vol. I.

B

- **BERMAN**, *Excepts from the lost arabic of Ibn Rushd's middle commentary on the nicomachean ethics* in 'Oriens'. N° 20 , pp.31 to 58. 1967.

- **BLAUSTEIN** Michael A., *Averroes on the Imagination and the Intellect.* Harvard University dissertation. Cambridge. Mass. 1984.

- **BOOTH** Edward, *Aristotelian aporetic ontology in islamic and christian thinkers.* Cambridge University Press. 1983.

- **BUTTERWORTH** Charles E., *The study of arabic philosophy today*, part 2 in "Middle East Studies Association Bulletin". Vol. XVII. N° 2 , pp.161 to 178. December 1983.

BIBLIOGRAPHIE

DES ETUDES ROCHDIENNES

CONTEMPORAINES

(Deuxième partie)



Par JOMÂA Assaâd
Faculté des Lettres
Kairouan

NB-voir 1ère partie.R."Études Andalouses" N 19/1998 . p 87

Cervantes en Túnez por su majestad el Rey de España en un significado de comunicación en vez de ruptura. Por una parte, aprovechó la revista la ocasión de la exposición de Sevilla 92 y el año internacional de la tolerancia 93 y la visita del Papa a Marruecos en 95 y a Túnez en 96; para sublevar cada vez, el asunto del diálogo entre las religiones como lo presentaba el patrimonio árabe a lo largo de ocho siglos de presencia en España y como lo concretiza hoy en dia en la existencia sustentada por los artículos de la revista del diálogo islamo-cristiano y las declaraciones sucesivas de los derechos humanos . Todo esto con el fin de "construir un nuevo cuadro de las relaciones en el Mediterráneo". Por otra parte, no se ha limitado la revista a dialogar solo con los pensadores sino, también con los políticos en cada ocasión que se le ofrecía , como la petición dirigida al Rey Juan Carlos en la posibilidad de publicar un decreto de disculpas para los musulmanes en la ocasión del quinto centenario de la caida de Granade , como lo hizo España para los judíos que compartieron con los musulmanes-despúes de la decisión del rechazo - el mismo destino.

Esta misma ocasión, por ejemplo, revela en los españoles el final de la reconquista y la unificación del país, pero al contrario revela en los musulmanes el no cumplimiento de los tratados Firmados por Fernando e Isabel;o como también, la expulsión de los moriscos de su patria injusta y violentamente. Pués, no estaria nada mal disculparse por lo menos moralmente de este pecado.

Al nivel nacional, además de su presencia en las manifestaciones culturales y las reuniones científicas, también participaba en la presentacíon de las obras de los innovadores y artistas en lo que toca al Andalus y también a los especialistas e investigadores universitarios : ,A veces presenta este libro, y otras aquella tesis o publica aquel otro artículo , teniendo siempre como meta una mejor confección de " la imagen de una cultura nacional distinguida que emana de nuestras raices árabo-musulmanes y favorece una presencia de mejor calidad entre las demás culturas" .

Paralelamente a todas estas precupaciones , la revista no omitía la màs importante que se dedica a la construcción de las relaciones culturales entre las dos orillas del Mediterráneo en general y entre Túnez y España en particular, a través de un diálogo en el cual participaban respetadas personalidades como lo fue antes el profesor Risidano y hoy en día el padre R. Gaspard y el profesor M. De Epalza. además de la presentación de las obras maestras en la literatura o la civilización sin dejar de señalar los trabajos de los que se fueron como : García Gomez, Saad Grab , Chedly Bouyahia y Jacques Berque.

Así , es la revista" Dirasat Andalusiyya" como la conociamos . iniciativa propia, sin otros recursos que el acervo de su dueño . seguía publicando sus números con el paso de los años hasta cumplir hoy en día su decena con este vigésino número, intentando siempre, estar al servicio de la comunidad nacional . ¿Seguiría la revista, publicando en el futuro a pesar de la falta de recursos y las desventajas del mercado de la especialización?

Prof.Houcine Yacoubi

Traducido por : Prof. Driss TAHA .

Presentación

Se considera"DIRASAT ANDALUSIYYA" la única revista en Túnez - si exceptuamos la del centro Temimi para la investigación científica y las informaciones en Zaghouane - especializada en el estudio del patrimonio andalusí en su aspecto literario, histórico y en su civilización. Además, esta revista ha elegido especializarse en esta linea de investigación y se ha comprometido continuar siguiendo el mismo camino sin desviarse desde la aparcición de su primer número de los obstáculos y de las dificultades hasta la aparición de este vigésimo número con el cual culmina su primera decena.

Acaso alegre , han aparecido los dos últimos números de esta revista, consagrados al filósofo andalusí abul Walid Ibn Rochd (520/1126-595/1198) en la ocasión del octavo centenario de su muerte.

Así pués participó la revista, desde su posición, en el fomento de este diálogo cuyos actos patronizó Beit el Hikma en Cartago y en la proliferacíon de la cosocha del olivo plantado en su patio con la ocasión de la inauguración del coloquio especializado en el pensamiento de Ibn Rochd. No obstante , no es por primera vez que la revista publica un número especial a una figura andalusí o participa - de cerca o de lejos - con números especiales para cubrir las actividades de los coloquios nacionales, regionales internacionales .

Una de sus metas - aparte de la investigación en el patrimonio andalusí, su presentación y su análisis - ha sido su participación en la construcción de un diálogo civilizado que echa las bases de hábitos de abertura del pensamiento hasta relacionados con ciertos acontecimientos históricos cuya revelación pueda abrir heridas cicatrizadas .

Por eso entonces, ha intentado con dificultad -y a pesar de su corta experiencia una nueva configuración de aquellos ocho siglos de convivencia entre árabes, cristianos y judíos en la España Musulmana , traspasando el portal de Gibraltar, y llegando a la orilla española para participar en las actividades del coloquio de Ibn al -Abbar celebrado en Onda, pueblo natal de este poeta, y también , para compartir, en su segundo número , la publicación de las actividades del mismo coloquio, con la revista española" Charq El Andalus"sobre la base de la comun explotación de los lazos históricos y de civilizacion entre Túnez y España cuyos reflejos se manifiestan sea en el trayecto de la vida de Ibn al - Abbar y en el partrimonio de su pensamiento , sea en la celebración hoy en diá de las reuniones relativas a la personalidad de Ibn Rochd, Esta alineación , ha favorecido la comunicación de un grupo de científicos tunecinos espacializados en todo lo que interesa al Andalus , con otros : españoles,merroquies, o de varias nacionalidades árabes, egipcios, jordanos, saudies , iraquies o sirios . De ello, resultó un diàlogo en asuntos históricos: la expulsión de los musulmanes y de los judíos o la discriminación étnica de los tribunales de inquisición ; y en otros actuales como las cuestiones de la tolerancia, el diálogo y la comunicación .

'si pués, se ha transformado el significado del nombre del

Sommaire

****

ISSN = 0330-7549

Revue d'Etudes Andalouses



Juin/Safar

1998/1419

Tunis